# REVISTA TEOLOGICĂ

ex. 5

SERIE NOUĂ, Anul V, (77), Nr. 1, IANUARIE — MARTIE, 1995

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

Aniversări bisericeşti . . . . . . . . . 3

DIN SFINŢII PĂRINŢI

Diac. lect. IOAN I. ICĂ jr.: Actele procesului şi martiriului Sf. Maxim Mărturisitorul şi ucenicilor lui . . . . . 5

STUDII ŞI ARTICOLE

Preot drd. AUREL PAVEL: Ieremia, o impresionantă chemare profetică . . . . . . . . . . . . . 26
Ierom. drd. MIHAIL FILIMON: Catolicitatea Bisericii şi implicaţiile acesteia în concepţia teologului Vladimir Lossky . . 41
Drd. MARIUS TELEA: Mişcarea Isihastă şi legăturile cu Românii 57
Drd. LIVIU VÎLCEA: Dimensiunea sacramentală a vieţii în Hristos, după Ep. Sf. Ap. Pavel . . . . . . . . . 91
Pr. lect. Dr. DUMITRU MEGHEŞAN: Preotul, factor de resacralizare a satelor . . . . . . . . . . . 118
Asist. IRIMIE MARGA: Codex canonum Eclesiorum . . . 124

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Drd. CORNEL TOMA: Arhim. Iustin Popovici — Gnoseologia Sf. Isaac Sirul . . . . . . . . . . . 136

# REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

# 1



SERIE NOUĂ, Anul V (77), Nr. 1, IAN. — MART. 1995

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

# REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

ÎNTEMEIAT ÎN 1907





**REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA**

STR. MITROPOLIEI, Nr. 24, Cont B.C.R. 45.10.4.09.2

## ANIVERSĂRI BISERICEȘTI — 1995

— 590 de ani de la transpunerea pe pergament a unui frumos Tetraevanghel în limba slavă bisericească de către Sf. Cuv. Nicodim de la Tismana (1405)

— 580 de ani de la ctitoria mânăstirii Humor de către vornicul Oană (1415)

— 550 de ani de la prima atestare documentară a Episcopiei Romanului (1445)

— 525 de ani de la sfințirea mânăstirii Putna — ctitoria Dreptcredinciosului voevod Ștefan cel Mare și sfânt (3 septembrie 1470)

— 475 de ani de la tipărirea la Brașov, de către diaconul Coresi, a Psaltirei și Liturghierului în limba română (1570)

— 475 de ani de la trecerea la Domnul a mitropolitului Grigorie Roșca al Moldovei (5 februarie 1570) care a împodobit biserica de la Voroneț cu picturi exterioare și s-a îngrijit de refacerea mânăstirii Probota

— 350 de ani de la refacerea mânăstirii Stelea (Târgoviște) de către Vasile Lupu (1645)

— 300 de ani de la zidirea mânăstirii Sinaia, județul Prahova (1695)

— 280 de ani de la zidirea mânăstirii cu hramul „Toți Sfinții" din București, cunoscută și sub numele de mânăstirea Antim — ctitoria Sf. Ierarh Antim Ivireanul, mitropolitul Țării Românești (1715)

— 275 de ani de la aducerea în țară a rămășițelor pământești ale lui Constantin Vodă Brâncoveanu, martirizat de turci la Constantinopol. Au fost înhumate (în 1720) la biserica Sf. Gheorghe Nou din București, ctitoria sa. Proclamat sfânt martir în 1992.

— 260 de ani de la trecerea la cele veșnice a lui Pârvu Mutu (1735), reprezentant de seamă al picturii noastre bisericești. S-a călugărit în 1724 sub numele de Pafnutie.

— 245 de ani de la urcarea lui Iacob Putneanul în scaunul de mitropolit al Moldovei (3 noiembrie 1750). A depus o susținută activitate de tipărire de cărți — de cult, teologice și școlare — în limba română

— 235 de ani de la răscoala românilor ortodocși din Transilvania împotriva uniației, având în fruntea lor pe ieromonahul Sofronie din satul Cioara, jud. Alba (1760)

— 225 de ani de la întemeierea schitului Cheia din județul Prahova (1770)

— 175 de ani de la alegerea și hirotonia episcopului Ilarion al Argeșului (noiembrie 1820), unul din sfetnicii lui Tudor Vladimirescu și 150 de ani de la trecerea lui la cele veșnice (7 ianuarie 1845). Mormântul în curtea mânăstirii Antim din București.

— 175 de ani de la nașterea pictorului bisericesc Gheorghe Tattarescu (1820). A pictat aprox. 60 de biserici în stilul realist neoclasic. Este considerat cel mai de seamă pictor bisericesc neoclasic de la noi. A trecut la cele veșnice în 1894.

— 170 de ani de la înscăunarea episcopului cărturar Chesarie al Buzăului (5 aprilie 1825), care s-a remarcat printr-o intensă activitate cultural-tipografică (a scos aproape 60 de cărți bisericești) și prin editarea la Buzău a primului ziar bisericesc de la noi, *Vestitorul bisericesc* (primul număr la 7 ianuarie 1839). A trecut la Domnul la 30 noiembrie 1846. Mormântul în curtea episcopiei.

— 145 de ani de la alegerea, hirotonia și înscăunarea episcopului Calinic al Râmnicului (septembrie-noiembrie 1850). S-a retras în 1867 la mânăstirea Cernica. A trecut la Domnul la 11 aprilie 1868. Proclamat sfânt. Moaștele în biserica Sf. Gheorghe de la Cernica.

— 130 de an de la înființarea Episcopiei ortodoxe române a Caransebeșului (6 iule 1865)

— 120 de ani de la trecerea la Domnul a mitropolitului primat Nifon (5 mai 1875). A primit titlul de mitropolit primat la 11 ianuarie 1865

— 120 de ani de la înscăunarea mitropolitului Iosif Naniescu al Moldovei (6 iulie 1875), ctitorul actualei catedrale mitropolitane din Iași (sfințită la 23 aprilie 1887)

— 75 de ani de la alegerea, hirotonia și înscăunarea la Sibiu a mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului (aprilie-mai 1920). A trecut la Domnul la 6 august 1955. Mormântul la Sâmbăta de Sus.

— 70 de ani de la înființarea Patriarhiei Române (4 februarie 1925). Legea de înființare a Patriarhiei Române a fost promulgată la 23 februarie 1925. La 1 noiembrie 1925, la București, mitropolitul primat Miron Cristea a fost investit și instalat ca primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

— 70 de ani de la promulgarea Legii și Statutului de organizare și funcționare a Biserici Ortodoxe Române (16 mai 1925).

— 20 de ani de la reînființarea Episcopiei Alba-Iuliei (8 octombrie 1975)

*

— *80 de ani de viață* (născut la 7 februarie 1915), *60 de ani de călugărie* (6 august 1935), *50 de ani de preoție* (ieromonah la 25 martie 1945) și *45 de an de arhierie* (5 martie 1950) sărbătorește în 1995 Prea Fericitul Patriarh Teoctist.

# ACTELE PROCESULUI ŞI MARTIRIULUI SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL ŞI ALE UCENICILOR LUI

## I.

*Cronologie succintă a vieţii Sf. Maxim Mărturisitorul**

— născut în 579—580 în Palestina, satul Hefsin din Golan, nume de botez: Moschion (după „Viaţa siriacă").

— la 10 ani intră în Lavră (focar al origenismului în sec. VI) unde devine monah cu numele Maximos şi se iniţiază în învăţăturile origeniste (după „Viaţa siriacă").

— 609—615: asaltul perşilor asupra Imperiului bizantin; aceştia ocupă succesiv: Antiohia (611), Damascul (613), Ierusalimul (614), ajungând în aug. 615 în faţa Constantinopolului.

— în faţa invaziei persane, Maxim se refugiază din Palestina spre Capitala bizantină (Cyzic?), intrând în mânăstirea Philippikos din Chrysopolis. În 617 câştigă ucenic pe Anastasios monahul, fost secretar imperial care-l introduce în lumea Palatului.

— 619: începutul tratativelor patriarhului Serghios (610—630) cu Severienii şi Teodor Faran. În 622 Herakleios (610—641) descoperă în Armenia la Pavel Chiorul, şeful monofiziţilor din Cipru, formula monoenergistă iar în 626 găseşte în Lazika pe episcopul Kyros de Phasis pe care-l câştigă pentru planurile sale unioniste („ecumenice" „avant-la-lettre").

— 626: asediul avaro-persan al Constantinopolului: Maxim se refugiază spre Africa de Nord.

— 628: victoria lui Herakleios asupra perşilor; 629: recucerirea Ierusalimului şi Înălţarea Sfintei Cruci (14 sept.).

— Rusaliile anului 632 îl găsesc pe Maxim la Cartagina unde asistă oripilat la botezul forţat al evrielor din ordinul lui Herakleios (finalul scrisorii a VIII — publicat în 1937 de R. Devreese).

— 633 iunie: „unirea" de la Alexandria între calcedonieni şi o facţiune a monofiziţilor Severieni realizată de patriarhul Kyros (630) pe baza formulei „monoenergiste" (7 din cele 9 capitole).

— protestul lui Sophronios care la sfârşitul lui 633 îi smulge lui Ser-

---

* Pe baza noilor elemente aduse de „Viaţa siriacă" (valorificate de J. M. Garrigues *La personne de Christ* „Revue thomiste" 74 (1974) p. 181—189 şi *Le Martyre de S. Maxime*, Ibidem, 76 (1976), p. 410—454), date care rectifică şi întregesc cercetările anterioare ale lui H.U. von Balthasar (1941) şi P. Sherwood, *An Annotated Date. List of the works of Maxims Confessor* (Studia Anselmiana 36i, Roma 1955.

ghios *Pséphos*-ul (interzicerea de a se vorbi de o singură lucrare, sau două lucrări în Hristos).

— la începutul lui 634 (până în 639) Sophronios devine patriarh al Ierusalimului.

— în 634 patriarhul Serghios obține de la papa Honorius (625—638) recunoașterea unei „singure voinți în Hristos".

— după 634: Sinod nedecis asupra monotelismului convocat de Arkadios arhiepiscopul Ciprului la inițiativa patriarhului Sophronios. Sf. Maxim redactează o serie de tratate împotriva hristologiei severiene (aflată la baza monoenergismului): *Epistolele 12—18*. În *Ep. 19 către Pyrhus* (634) îl laudă pe Serghios și se declară de acord cu *Psephos*-ul (ulterior se va explica). În 635—636 în *Ambigua I ad Thomam* dezvoltă în sens ortodox textele dionisiene invocate de monoenergiști. În 636 revine asupra acelorași texte în *Epistola II către Ava Toma* vorbind deschis despre numărul energiilor (expresie a diferențelor), demască în spatele monoenergismului hristologia eretică a lui Sever și Apolinarie și cere mărturisirea publică a Adevărului.

— 638: arabii califului Omar cuceresc Ierusalimul. Mor pe rând: Honorius (oct.), Serghios (dec.) urmat de Pyrrhus (638—641) și Sopronios (martie 639). Înainte de a muri, Serghios inspiră lui Herakleios *Ekthésis*-ul (decret imperial care prevede obligația mărturisirii unei singure voințe în Hristos), acceptat fără probleme în Răsărit. Sfântul Maxim intră în lupta deschisă împotriva monotelismului susținând mărturisirea necondiționată a diotelismului.

— 640/641 revine până în 645 în Africa (la Hippo Diarrythus) unde prefectul Gheorghe promovează o politică ferm antimonofizită.

— începutul lui 641: papa Ioan IV (+ oct. 642) condamnă *Ekthésis*-ul.

— 11 februarie 641: moare Herakleios, nu înainte de a recunoaște într-o scrisoare către Ioan IV eșecul politicii sale atribuind întreaga ei responsabilitate patriarhului Serghios.

— noiembrie 641: prefectul Gheorghe revocat în urma unor intrigi, înlocuit cu prefectul Grigorie.

— sfârșitul lui 641: patriarhul Pyrrhus (condamnat de Ioan IV) cade în dizgrație și în 642/3 se refugiază în Africa; înlocuit cu Pavel II (641—655).

— noiembrie 642: e ales papa Teodor (642 — mai 649); nu recunoaște pe Pavel II.

— 643: arabii invadează Tripolitana avansând spre Africa.

— iulie 645: disputa publică a Sf. Maxim cu Pyrrhus la Cartagina, după care Sfântul va pleca la Roma unde va rămâne la mânăstirea refugiaților palestinieni Sf. Sabbas (Cellae Novae) de pe Aventin până în 649.

— 646: rebeliunea prefectului Grigorie; trei sinoade africane condamnă *Ekthésis*-ul monotelit.

— iritat de revenirea lui Pyrrus la monotelism la Ravena, papa Teodor îl condamnă pe Pyrrus în 646 și-l depune pe Pavel II în 647. Drept răspuns, Pavel II ocupă palatul Plakidia al apocrisiarilor romani din Constantinopol și îi distruge altarul. Apocrisiarul diacon Martin (viitorul

papă) fuge la Roma iar apocrisiarul preot Anastasios e exilat la Mesembria.

— 647—648: împăratul Constans II (642—668) şi patriarhul Pavel II promulgă *Týpos*-ul (interzicând sub pedepse grave a se vorbi de una sau două voinţi în Hristos).

— 648: papa Teodor (+13 mai 649) condamnă *Typos*-ul.

— 5 iulie 649: e ales papa Martin I, consacrat fără acordul imperial.

— octombrie 649: Sinodul Lateran condamnă *Týpos*-ul, monoenergismul şi monotelismul şi pe promotorii lor, dogmatizând dioenergismul şi diotelismul. Actele şi Canoanele redactate de Sf. Maxim.

— după „Viaţa siriacă", şi „Hypomnesticul" fraţilor Spudei, se pare că însuşi Sf. Maxim a adus la Constantinopol actele Sinodului Lateran; rezidează la Palatul Plakdia şi se bucură de relativă libertate de acţiune (Constans II fiind în campanie în Armenia). Acuzat de nestorianism de un sinod „endemic" e închis într-o mânăstire de maici pe care le converteşte însă la diotelism.

— 652 revolta exarhului Olympios trimis să-l aresteze pe Martin I eşuează în urma morţii exarhului rebel în Sicilia.

— întors din Armenia în 653, Constans II se hotărăşte să lichideze opoziţia contra *Týpos*-ului cu mână forte.

— maicele convertite de Sf. Maxim sunt arse pe rug.

— papa Martin I e arestat la Roma (1 iunie 653), judecat pentru înaltă trădare în decembrie la Constantinopol; în urma intervenţiei patriarhului Pavel II muribund i se comută pedeapsa cu moartea la exil, murind la 26 martie 654 în Cherson.

— între dec. 653 — 3 iunie 654: Pyrrhus, patriarh a doua oară.

— 654—666: patriarh al Constantinopolului: Petru.

— în timpul procesului papei Martin, Maxim şi însoţitorii lor, ţinuţi probabil în arest în afara Capitalei.

— în iunie 654: primul proces-politic al Sfântului Maxim în Palatul imperial; condamnat la exil în castrul Bizya (Thracia).

— legaţii papali obţin în iunie 654 aprobarea consacrării papei Eugeniu I fără recunoaşterea *Týpos*-ului, în schimbul acceptării „synodikăi" lui Petru.

— în aug. 654, Eugeniu I, constrâns de popor, respinge „synodika" lui Petru şi se lasă consacrat fără consimţământul imperial.

— 24 august, 8 şi 14 septembrie 656; tratativele de conciliere între Sf. Maxim şi delegaţii Palatului şi ierarhiei bizantine la Bizya şi, respectiv, Rhegion, se soldează cu un eşec; trimis în exil la Perberis (Tracia).

— 2 iunie 657 moare papa Eugeniu I; ales papă Vitalin (între 657 — ianuarie 672).

— martie-aprilie: reconciliere între Roma şi Constantinopol pe baza unor compromisuri dogmatice şi canonice tacite.

— 18 aprilie 658: rechemat la Constantinopol pentru a-l face să adere la noua „unire" a Bisericilor, Sf. Maxim alege martiriul (ultima scrisoare).

— 662: al doilea proces; condamnat la mutilare şi exil.

— 8 iunie 662 sosirea exilaţilor în Lazika (Caucaz).

— 13 august 662 Sf. Maxim moare în castrul Schiomaris (Alania) îngropat la mânăstirea Sf. Arsenie. În iulie murise în drum spre Serania Anastasios ucenicul, iar la 11 oct. 666 moare la Thaciria (Abasgia) şi Anastasios apocrisiarul.

## ACTELE PROCESULUI ŞI MARTIRIULUI SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL ŞI ALE UCENICILOR LUI[1]

I. *Relatare a acţiunii (juridice) ce a avut loc între domnul avă Maxim şi cei dimpreună cu el şi arhoniţii (din Senat) în Consiliul Secret[2] (iunie 654)*

I. În ziua în care domnul avă Maxim şi cei dimpreună cu el au fost aduşi pe mare în acest Oraş imperial, pe la apusul soarelui, venind doi „mandatores" împreună cu zece „executitores" i-au ridicat din navă dezbrăcaţi şi desculţi şi despărţindu-i pe unii de alţii i-au ţinut sub arest în diferite „excubita" (unităţi militare).

După câteva zile i-au adus la Palat şi-l introduc pe Bătrânul în locul unde era adunat Senatul şi o altă mulţime numeroasă, îl aşează în picioare în mijlocul arhoniţilor aşezaţi jos iar „sakellarul"[3] îi spune cu multă mânie şi furie:

— Creştin eşti tu?

Iar el a zis:

— Cu harul lui Dumnezeu a toate sunt creştin.

Iar acela a zis:

— Nu e adevărat.

---

1 Traducere după ediţia lui F. Combefis op. (Paris 1675), singura existentă până azi şi reluată de abatele J. P. Migne în a sa „Patrologia Graeca" (P.G. 90, col. 109C—178D). O traducere germană parţială şi prescurtată a actelor procesului Sf. Maxim a dat Hugo Rahner s.j. în *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat in frühen Christentums,* Benzinger, Einsiedeln, — Köln, 1943, p. 320—344. O traducere franceză integrală cu bogate note istorice (pe care le utilizăm în continuare) a dat mai recent Juan-Miguel Garrigues o.p., *Le Martyre de S. Maxime le Confesseur,* „Revue Thomiste" 76 (1976) pp. 410—454.

2 „În secolul al VII-lea *Sakellar*-ul" (trezorierul casei imperiale) devine un personaj important, joacă rolul de procuror fiscal în procesele politice, ca acela intentat papei Martin I în 654, şi e nu numai trezorier imperial, ci devine şi controlorul tuturor oficiilor". „Procesele de înaltă trădare intentate papei Martin I şi, ulterior, Sfântului Maxim Mărturisitorul arată că rolul de judecător de instrucţie de procuror public în faţa tribunalului e exercitat de „sakellar", primul dintre secretari şi şeful trezoriei imepriale, cu executarea sentinţei fiind însărcinat „eparhul" (L. Brehler, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1970, p. 210). O dovadă în plus asupra caracterului *politic* al procesului intentat Sfântului Maxim, „Actele" ne oferă posibilitatea de a arunca o privire atât asupra relaţiei controversate dintre Biserică şi stat în Imperiul bizantin cât şi asupra aparatului instituţional-administrativ al curţii imperiale bizantine".

Răspuns-a robul lui Dumnezeu:

— Tu zici că „nu sunt". Dar Dumnezeu ştie că sunt şi rămân creştin.

Atunci acela i-a zis:

— Dacă eşti creştin, cum urăşti pe împărat?

Răspunzând, robul lui Dumnezeu a spus:

— De unde se vede aşa de evident aceasta? pentru că ura, ca şi iubirea (agapică) de altfel, este o dispoziţie ascunsă a sufletului:

Iar acela a zis:

— Din cele câte le-ai făcut te-ai arătat limpede tuturor că urăşti pe împăratul şi statul lui; fiindcă tu singur ai predat Sarakinilor (Arabilor) Egiptul, Alexandria, Pentapole, Tripolis şi Africa.

El însă a spus:

— Şi care e dovada acestor lucruri?

Atunci l-au adus pe Ioan, fost „sakellar" al lui Petru, fost „strateg" al Numidiei Africii, care a zis:

— Acum 22 de ani (în 632, Herakleios) bunicul Împăratului de acum a poruncit răposatului Petru să ia armată şi să plece în Egipt împotriva Sarakinilor. Şi el ţi-a scris dacă îl sfătuieşti să plece, grăind cu tine ca şi cu un rob al lui Dumnezeu şi încrezându-se în tine ca într-un bărbat sfânt. Iar tu i-ai scris răspunzându-i şi zicându-i să nu facă nimic asemănător pentru că Dumnezeu nu are bunăvoinţă faţă de împărăţia lui Heraklios şi neamului lui ca să susţină statul Romanilor.

Zis-a atunci robul lui Dumnezeu:

— Dacă spui adevărul, negreşit că ai şi scrisoarea lui Petru către mine şi a mea către el. Să fie aduse aici de faţă şi mă voi supune pedepselor prevăzute în lege.

Zis-a acela:

— Eu n-am nici o scrisoare nici nu ştiu dacă ţi-a scris cumva. Dar toţi cei din tabără vorbeau în acel timp aceste lucruri.

Zis-a atunci robul lui Dumnezeu:

— Dacă întreaga tabără grăia aceste lucruri, cum de numai tu singur mă calomniezi pe mine? M-ai văzut tu vreodată pe mine sau eu pe tine?

Iar acela a zis:

— Niciodată.

Atunci, întorcându-se către Senat, robul lui Dumnezeu a spus:

— Dacă este drept lucru a aduce astfel de acuzatori sau martori, atunci judecaţi; „căci cu judecata cu care judecaţi veţi fi judecaţi şi cu măsura cu care măsuraţi vi se va măsura" (Mt. 7, 20), zice Dumnezeul a toate.

II. După aceasta l-au adus pe Serghios Magudan, care a zis:

— Acum 9 ani (în 645) răposatul avă Toma venind de la Roma mi-a spus: papa Teodor m-a trimis la „patriciul" Grigorie să-i spun să nu se teamă de nimeni,[4] fiindcă robul lui Dumnezeu, ava Maxim, a văzut un vis

4 „Chiar dacă, aşa cum Sf. Maxim va arăta imediat, această acuzaţie este falsă, nu este imposibil ca atitudinea lui fermă în disputa cu patriarhul monotelit Pyrrhus din iulie 645 la Cartagina să fi încurajat implicit pe episcopii africani să se adune în sinod şi să ceară Romei condamnarea monotelismului iar pe prefectul Africii, Grigorie, să se revolte împotriva Constantinopolului în 646. Dar la această dată Sf. Maxim nu mai era în Africa de unde plecase cu Pyrrhus la Roma (P.G. 91, 353A)" (Garrigues, *op. cit.*, p. 415).

cum că în ceruri, la răsărituri și la apusuri, erau popoare de îngeri și cei de la răsărituri strigau: „Constantine Auguste, tu vincas![5] iar cele de la apusuri strigau: „Grigorie Auguste, tu vincas!" și glasul celor de la apus întrecea în tărie glasul celor de la răsărit.

Atunci „sakellarul" a strigat:

— Dumnezeu te-a trimis ca să fi ars în Orașul acesta.

Zis-a atunci robul lui Dumenzeu:

— Mulțumesc lui Dumnezeu Care printr-o pedeapsă fără voie mă curățește de relele făcute cu voia. Însă „vai lumii din pricina smintelilor ei! Căci smintelile vor veni în chip necesar, dar vai celui prin care vine sminteala!" (Mt. 18, 7). Fiindcă într-adevăr nu se cădea să fie grăite unele ca acestea în prezența unor creștini nici să rămână nepedepsiți cei ce-au făcut unele ca acestea spre a plăcea oamenilor care azi sunt și mâine nu mai sunt. Acesta trebuia să spună aceste lucruri încă pe când trăia Grigorie și atunci trebuia să-și facă cunoscut împăratului devotamentul lui față de el.[6] Drept ar fi, însă, și v-ar ajuta și vouă, ca defăimătorul dinaintea acestuia să fie silit să meargă și să aducă aici pe „patriciul" Petru, acesta să aducă pe ava Toma, iar acela pe răposatul papă Teodor; și atunci în prezența tuturor aș zice „patriciului" Petru: „Spune, domnule patriciu, mi-ai scris mie sau eu ție cândva despre cele de care a vorbit aici „sakellarul" tău?" Iar dacă ar răspunde afirmativ, mă voi supune pedepsei. Asemenea și răposatului papă i-aș zice: „Spune, stăpâne, ți-am povestit eu vreodată vreun vis?" Și chiar dacă acela m-ar acuza de aceasta, vina ar fi a aceluia și nu a mea care l-am văzut; fiindcă visul este un lucru involuntar iar legea pedepsește numai actele voluntare, dacă acestea sunt contrare ei.

Îi spune atunci Troillos:

— Îți bați joc, ava? nu știi unde te afli?

— Nu-mi bat joc, a zis el, ci deplâng faptul că am fost ținut în viață până acum ca să fac experiența unor asemenea fantasme.

Zis-a atunci „patriciul" Epiphanios:

— Dumnezeu știe, bine face că-și bate joc de acestea, dacă nu sunt adevărate.

După care, „sakellarul" i-a spus iarăși cu mânie:

— Simplu spus: toți mint, numai tu singur spui adevărul?

Răspunzând și amestecând cu lacrimi cuvântul lui, robul lui Dumnezeu a zis:

— Cu îngăduința lui Dumnezeu, putere aveți de viață și de moarte. Însă dacă aceștia grăiesc adevărul, atunci și satana este prin fire Dum-

5 Formulă latină tradițională de care se serveau legiunile pentru a-și proclama generalul împărat, expresie redată fonetic întocmai în limba greacă de „actele" procesului care abundă de altfel de latinisme proprii limbii grecești oficiale a secolului al VII-lea.

6 „Umorul" manifestat de Sfântul Maxim în anumite momente ale acestui „proces nedrept acționat de oameni ai curții al căror cinism oportunist îl cunoștea ne face să ne gândim la cel de care a făcut dovadă în circumstanțe similare sfântul Thomas Morus" (Garrigues, *op. cit.*, p. 416) Cancelar al Angliei, Thomas Morus refuză să treacă de la catolicism fiind decapitat la 7 iulie 1535.

nezeu. Dar dacă nu este, cum nici nu este de altfel, nici aceștia nu spun adevărul. Să nu mă învrednicesc eu a vedea împreună cu creștinii arătarea Dumnezeului Celui mai-presus-de-ființă, a Făcătorului, Ziditorului și Creatorului, a Proniatorului, Judecătorului și Mântuitorului a toate, dacă i-aș fi povestit vreodată un asemenea vis sau am auzit pe un altul povestindu-l, fără numai în ceasul acesta de la domnul Serghios, devotatul împărăției.

III. Apoi au produs un al treilea calomniator, pe Teodor, fiul lui Ioan, fost „candidatos", numit și Chila, ginerele de acum al domnului Platon, „patriciul", care a zis:

— Având noi la Roma o întâlnire pe tema împărtului, a lungit cuvântul făcând glume și ironii.

Robul lui Dumnezeu însă i-a zis:

— N-am discutat cu tine decât numai o singură dată, împreună cu preaevlaviosul presbiter, domnul Theocharistos, fratele „exarhului", și aceasta din cauza „primikerului" care m-a îndemnat la aceasta printr-o scrisoare. Iar dacă voi fi găsit mincinos, îmi asum toate consecințele.

IV. După aceasta, aduc pe un al patrulea (calomniator), pe Grigorie fiul lui Photinos, care a zis:

— M-am dus odată în chilia avei Maxim la Roma și, zicând eu că Împăratul e și Preot, a zis ava Anastasios, ucenicului lui, că „nu este vrednic ca el să fie Preot".

Și îndată robul lui Dumnezeu îi zice:

— Teme-te de Dumnezeu, domnule Grigorie, căci în discuția aceasta confratele meu Anastasios n-a spus absolut nimic despre aceste lucruri.

Și, aruncându-se apoi la pământ, a grăit Senatului astfel:

— Îngăduiți robului vostru și vă voi spune toate așa cum s-au grăit și să mă contrazică dacă voi minți. Venind la Roma, domnul meu Grigorie a socotit lucru vrednic de osteneală să vină în chilia robului vostru. Văzându-l, m-am aruncat cum îmi este obiceiul, la pământ și m-am închinat lui, l-am sărutat și, după ce s-a așezat, i-am zis: „Care e cauza afectuoasei veniri a stăpânului meu?" Iar el a zis: „Bunul și de-Dumnezeu-întăritul nostru stăpân (Împăratul), preocupându-se de pacea sfintelor lui Dumnezeu biserici a trimis o poruncă către de-Dumnezeu-cinstitul papă, împreună cu o danie către (biserica) Sfântului Petru, îndemnându-l să se unească cu întâistătătorul scaunului Constantinopolei, mesaj și danie pe care cucernica lui stăpânire a socotit vrednic să le trimită prin intermediul modestiei mele". Și eu am zis: „Slavă lui Dumnezeu care te-a făcut vrednic de o asemenea slujire. Dar în ce mod a poruncit de-Dumnezeu-încoronata sa Serenitate să se facă venirea?" Iar tu ai zis: „Precum știi, pe baza *Týpos*-ului". Atunci am spus: „Este cu neputință, pe cât socot, să se facă acest lucru, pentru că Romanii nu vor suferi ca glăsuirile de-lumină-purtătoare ale Părinților să fie suprimate dimpreună cu rostirile necurate ale ereticilor nici ca lumina să dispară

împreună cu întunericul.[7] Pentru că obiectul închinăciunii noastre nu va mai fi nimic dacă se va face vreo suprimare a cuvintelor celor de-Dumnezeu-învăţate". Atunci ai zis: „*Týpos*-ul nu face o suprimare a rostirilor sfinte, ci doar o tăcere, ca să ajungem la pace prin 'iconomie'". Şi eu am spus: „Pentru dumnezeiasca Scriptură tăcerea este şi o suprimare, fiindcă Dumnezeu însuşi a zis prin David: „nu sunt graiuri nici cuvinte al căror glasuri să nu se audă" (Ps. 18, 3). Deci, potrivit Scripturii, dacă nu se grăiesc şi nu se aud, cuvintele despre Dumnezeu nici nu există în genere". Şi atunci ai zis: „Nu mă băga în hăţişuri de pădure. Mie îmi este de ajuns Sfântul Simbol (al credinţei niceo-constantinopolitan)". „Şi cum poţi să te mulţumeşti cu Sfântul Simobl", am zis, „dacă primeşti *Týpos*-ul?" „Dar ce este vătămător" ai zis, „în a primi *Týpos*-ul şi a rosti şi Simbolul?" Zic eu: „Pentru că *Týpos*-ul suprimă în chip văzut Simbolul". Iar tu ai zis: „Pentru Dumnezeu, dar cum?" „Rosteşte-mi Simbolul", am spus, „şi vei cunoaşte cum este suprimat el de către *Týpos*". Şi ai început să zici: „Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute". „Opreşte-te puţin", am zis, „şi învaţă cum este tăgăduită credinţa de la Niceea. Căci fiind lipsit de o voire şi o lucrare naturală, în cazul în care El a făcut cerul şi pământul voind liber aceasta şi nefiind constrâns de vreo necesitate exterioară, dacă David în Duhul grăieşte adevărul atunci când spune: „Domnul în cer şi pe pământ toate câte a voit a făcut, în mări şi în toate adâncurile" (Ps. 134, 6), Dumnezeu n-ar putea fi Făcător. Iar dacă de dragul „iconomiei" este suprimată împreună cu credinţa cea rea şi credinţa mântuitoare, atunci o astfel de formă de pretinsă „iconomie" este de fapt o separare totală desăvârşită de Dumnezeu şi nu o venire a lui Dumnezeu fiindcă mâine Iudeii cei cu nume rău vor zice şi ei: „Să facem şi noi pace şi unire între noi prin „iconomie", să suprimăm noi circumcizia iar voi Botezul şi nu ne vom mai război unii cu alţii!" Acest lucru l-au propus în scris oarecând marelui Constantin şi Arienii zicând: „Să suprimăm şi pe „homoúsios" (de-o-fiinţă) şi pe „heterooúsios" (de-altă-fiinţă) şi să se unească Bisericile!". Dar n-au primit aceasta de-Dumnezeu-purtătorii noştri Părinţi, ci au preferat mai degrabă să fie prigoniţi şi să moară decât să treacă sub tăcere expresia care înfăţişează Dumnezeirea cea una şi mai presus-de-fiinţă a Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh. Iar acestea (s-au întâmplat) deoarece Marele Constantin s-a aflat sub influenţa celor ce propuneau astfel de lucruri, precum se istoriseşte de mulţi care au scris cu osârdie cele petrecute pe atunci. Dar nici un împărat n-a reuşit să-i convingă pe de-Dumnezeu-purtătorii Părinţi să se împace prin expresii intermediare (de

7 „Pentru prima dată în cursul procesului, Sf. Maxim îşi mărturiseşte încrederea în fermitatea credinţei Romei — cf. şi § VIII — în ciuda indiferenţei succesorilor papei Martin I faţă de drama personală a Sfântului Maxim. Dar pentru acesta din urmă ceea ce contează e credinţa scaunului Romei care, este convins Sfântul, nu va reveni asupra mărturisirii de credinţă dioteliste ortodoxe a Sinodului Lateran din 649" (Garrigues, *op. cit.*, p. 417). Ceea ce, aşa cum vom vedea mai încolo, nu-l face în nici un caz pe Sf. Maxim un adept „avant-la-lettre" al infailibilităţii pontificale (şi primatului roman) în sensul Conciliului I Vatican (cum ar vrea unii apologeţi romano-catolici mai vechi ori mai noi). Dimpotrivă,

compromis) cu cei ce erau eretici în privinţa acestor puncte,[8] ci ei s-au folosit de expresii clare, proprii şi corespunzătoare dogmei aflate în cercetare, zicând deschis şi limpede că Preoţilor le revine cercetarea şi definirea dogmelor mântuitoare ale Bisericii universale". Şi atunci tu ai zis: „Ce, deci? nu este orice Împărat creştin şi Preot?" Iar eu am zis: „Nu este, fiindcă nici nu stă în preajma jertfelnicului, iar după sfinţirea Pâinii nu el o înalţă zicând: „Sfintele Sfinţilor!", nici nu botează, nici nu săvârşeşte Mirungerea, nici nu hirotoneşte ori face episcopi, preoţi sau diaconi; nici nu sfinţeşte biserici, nici nu poartă simbolurile Preoţiei: omoforul şi Evanghelia, cum poartă pe cele ale împărăţiei: coroana şi purpura". „Atunci cum spune Scriptura", ai zis, „că Melchisedec este şi Împărat şi Preot?" (Fac. 14, 18, Evr. 7, 1). Iar eu am zis: „Melchisedec a fost un tip unic al Unului Dumnezeu a toate Care, fiind prin fire împărat, S-a făcut după fire Arhiereu pentru mântuirea noastră. Iar dacă spui că şi altcineva este împărat şi Preot „după rânduiala lui Melchisedec (Ps. 109, 4 şi Evr. 7, 17; 5, 10), atunci îndrăzneşte de spune despre el şi celelalte ale acestuia, şi zi că este şi „fără tată, fără mamă, fără neam, neavând nici început al zilelor nici sfârşit al vieţii" (Evr. 7, 3). Priveşte deci, la răul care ia naştere de aici, pentru că unul ca acesta va fi găsit că este un alt „dumnezeu înomenit" şi lucrând după rânduielile lui Melchisedec şi nu după rânduiala lui Aaron mântuirea noastră. Dar ce să mai lungim atât vorba? În sfânta Anaforă (euharistică rostită) deasupra Sfintei Mese, Împăratul este pomenit după arhierei, diaconi şi tot cinul preoţesc, împreună cu laicii, fiindcă zice diaconul: „Încă şi pe laicii cei adormiţi în credinţă: Constantin, Constans şi ceilalţi", tot aşa pomeneşte şi pe împăraţii în viaţă, după toţi cei sfinţiţi cu harul Preoţiei".[9]

---

8 Sfântul Maxim se arată aici, pe urmele Sfinţilor Părinţi, un adversar intratabil al aplicării extinse ilegitim, false şi inacceptabile, în chestiuni de dogmă şi credinţă, a principiului canonic al „iconomiei", respectiv al acomodării conjuncturale, aplicare tendenţioasă pe care voia să o impună prin „*Typos*" puterea politică pe numele „simfoniei" şi „armoniei" reclamate de interesele Imperiului.

În credinţă şi dogme nu poate exista decât „akrivie" (exactitate) niciodată „iconomie", respectiv concesie, compromis. Interzicând orice fel de discuţie despre voinţi şi lucrări în Hristos, „*Typos*"-ul practica un fel de „ecumenism" „avant-la-lettre", sacrificând Credinţa şi Adevărul de dragul Unităţii şi Păcii Imperiului şi Bisericilor care trebuiau realizate cu orice preţ şi cu orice mijloace, inclusiv cele ale violenţei şi compromisului cu erezia şi ereticii. Faţă de acest „ecumenism" eretic şi politic, ca şi faţă de protagoniştii lui oportunişti Sfântul Maxim adoptă o atitudine riguros ortodoxă, eroică, intransigentă, sacrificală în acelaşi timp, cu o valoare exemplară pentru ortodocşi din toate epocile istorice şi profund actuală mai ales în confuzia spirituală de proporţii a epocii noastre şi a creştinilor contemporani.

9 Întreagă această discuţie reprezintă o remarcabilă punere la punct de principiu şi o concisă afirmare creştină a adevăratei relaţii între Biserică şi Stat, între „sacerdotium" şi „imperium" în viziunea Sfinţilor Părinţi ai Bisericii bizantine. Departe de a accepta pretenţiile teocratice ale basileilor, funcţiile religioase şi caracterul sacerdotal al împăratului — cum o făceau membrii oportunişti ai administraţiei imperiale şi ai episcopatului oficial — Sfinţii Părinţi vor contesta „profetic" aceste pretenţii imperiale inacceptabile reafirmate cu vigoare de basilei în timpul crizei monoteliste şi a celei iconoclaste. Gestul profetic al Sfântului Maxim va fi reluat în termeni aproape identici în secolele VIII şi IX de Sf. Ioan Damaschin şi, mai ales, de Sf. Teodor Studitul. Dacă este adevărat că „această atitudine merge mână în mână cu o recunoaştere crescândă a primatului apostolic al scaunului Romei" (Garrigues, *op. cit.* p. 418) la toţi aceşti Sfinţi Părinţi, această recu-

V. Zicând el acestea, Minas a strigat:

— Spunând tu aceste lucruri, ai făcut schismă în Biserică.

Atunci el i-a spus:

— Dacă cel ce grăiește cuvintele Sfintelor Scripturi și ale Sfinților Părinți face „schismă" în Biersică, atunci ce se va arăta făcând Bisericii cel ce se arată suprimând dogmele Sfinților, dat fiind că fără de ele nu este cu putință însăși faptul ca să existe Biserică?[10]

Întorcându-se, „sakellarul" a spus cu strigăt oamenilor „exarhului":

— Spuneți „exarhului": Se mai cade oare să lași în viață un astfel de om acolo unde stăpânești?

Și scoțându-l afară, îl introduc pe ucenicul lui și-i cer să vorbească împotriva povățuitorului său cum că l-ar fi strâmtorat și i-ar fi făcut necazuri lui Pyrrhus. Iar el le-a răspuns cu voce stinsă adevărul, cum că nimeni nu l-a cinstit pe Pyrrhus așa cum l-a cinstit el. I se poruncește atunci să strige (cu voce tare). Și întrucât nu a primit să se înstrăineze de vocea cucernică ce se cuvine monahilor, se poruncește să fie bătut cu cei de față. Și lovind în el cu pumnii, l-au lăsat pe jumătate mort.

Și slobozindu-i în temniță, îl ia în primire acum pe Bătrânul (Maxim) Minas, zicându-i în prezența „arhonților":

— Dumnezeu te-a azvârlit și adus aici ca să primești și tu câte ai făcut altora amăgindu-i pe toți spre dogmele lui Origen.

Iar robul lui Dumnezeu i-a spus în față în prezența tuturor:

— Anatema asupra lui Origen și a dogmelor lui și a oricui cugetă ca și ei!

Zis-a atunci „patriciul" Epihanios:

— S-a desfăcut și destrămat, domnule avă Minas, zvonul adus de tine împotriva lui, fiindcă chiar dacă era origenist, după ce l-a anatemizat, s-a eliberat pe sine de un asemenea reproș. Eu, cel puțin, nu mai accept o astfel de discuție despre el.[11]

---

noaștere nu se face însă decât pe baza Ortodoxiei credinței episcopilor Romei, iar nu în virtutea vreunei „harisme" infailibile sau a unui primat de putere asupra întregii Biserici universale legate, chipurile de acest scaun.

10 Mai bine schismă (rupere de comunime) pentru dogme, ortodoxie și Adevăr, fără de care nu există în principiu Biserică, decât „comuniune" și „Iubire" în erezie și heterodoxie în care există doar congregații religioase, asociații umane.

11 Singura mențiune directă a numelui lui Origen în gura Sfântului Maxim, acest pasaj ne revelează adevărata atitudine a acestuia față de Origen și de origenism. Deși în „Ambigua" (în românește de Păr. D. Stăniloae, P.S.B., 80, 1983) întreprinsese o vastă operațiune de purificare și îmbisericire a problematicii motivelor și viziunii teologice a lui Origen, Sf. Maxim își însușește ca pe o declarație de conștiință condamnarea lui Origen și a origenismului — sistematizare eretică a „ipotezelor" teologico-filozofice riscante ale marelui scriitor bisericesc alexandrin — de către Sinodul V Ecumenic (553), înlăturând astfel orice fel de suspiciuni vehiculate, iată, încă de contemporanii săi pe tema influențelor „origeniste" (a unei „crize origeniste" va susține în 1941 — retractând în 1961 — un H.U. von Balthasar) asupra gândirii lui. A se vedea pe larg monografia lui P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Sf. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, (*Studia Ansehniana 36*), *Roma 1955*. Iar pentru contextul biografic: *S. Brock, An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, „Analecta Bollandiana" 91 (1973), 299—346, în românește în traducerea noastră: *Viața siriacă a Sf. Maxim Mărturisitorul*, „Revista teologică" 75 (1993) nr. 1, p. 105—118.

Și fiecare dintre ei a fost dus în locul unde era ținut sub pază.

VI. În aceeași zi, pe la aprinsul sfeșnicelor, Troilos și Serghios Eukratas, cel peste masa împărătească, au venit la robul lui Dumnezeu, Bătrânul (Maxim), și șezând i-au poruncit și lui să șadă și i-au zis:

— Spune-ne, domnule avă, discuția care a avut loc în Africa și la Roma între tine și Pyrrhus cu privire la dogme și cum l-ai convins să anatemizeze dogma lui și să convină cu a ta?

Și el le-a relatat în ordine toate câte le păstra memoria lui. Și a mai zis aceasta:

— Eu nu am o dogmă proprie, ci pe cea comună a Bisericii universale. Nici n-am ridicat vocea lansând vreo expresie ca să fie numită o dogmă a mea proprie.

Iar după relatare i-au spus:

— Nu ești în comuniune cu scaunul Constantinopolei?

— Nu sunt în comuniune cu el, a zis el.

— Din ce cauză nu ești în comuniune cu el? au zis ei.

Iar el a răspuns:

— Pentru că prin cele nouă *Capitole* (puncte) de unire întocmite la Alexandria (în 633) și prin *Ekthesis*-ul întocmit în această Cetate imperială de Serghios (în 638) ca și prin *Typos*-ul edictat în continuare aici în indictionul al 6-lea (în 647), acesta a respins și scos în afară cele patru Sfinte Sinoade (Ecumenice); și pentru că cele ce le-au dogmatizat prin *Capitole* le-au osândit prin *Ekthesis*, iar cele pe care le-au dogmatizat prin *Ekthesis* le-au abrogat prin *Typos* depunându-se din treaptă (caterisindu-se) pe ei înșiși de tot atâtea ori. Prin urmare, cei osândiți de ei înșiși și de către cei din Roma și caterisiți, pe lângă aceasta, și de Sinodul care a avut loc aici în indictionul al optulea (Sinodul Lateran, în 649), ce fel de mistagogie (liturghie) vor mai săvârși sau ce fel de Duh se va pogorî asupra celor săvârșite de asemenea oameni? [12]

Atunci i-au spus lui:

— Așadar, tu singur te vei mântui și toți ceilalți vor pieri?

Iar el le-a zis:

— Cei trei tineri care nu s-au închinat idolului la care s-au închinat toți oamenii, n-au osândit pe nimeni (Dan. 3, 18). Fiindcă nu se uitau la cele ale altora, ci cum să nu cadă ei înșiși din adevărata cinstire a lui Dumnezeu. Tot așa și Daniel, aruncat în groapa cu lei (Dan. 6, 16), n-a osândit pe nimeni din cei care nu se rugau lui Dumnezeu potrivit rânduielii poruncite de Darius, ci s-a uitat la el însuși și cele ale lui preferând mai degrabă să moară decât să supere pe Dumnezeu și să fie biciuit de

---

12. A se vedea mai sus nota 10. Absența dreptei credințe atrage după ea și pierderea harului și, deci, nevalabilitatea Euharistiei și Tainelor săvârșite de heterodocși sau eretici. Această atitudine rigoristă a Sfântului Maxim face plauzibil evenimentul din *„Viața siriacă"* a Sfântului Maxim care ne relatează faptul că, la instigarea Sfântului Maxim, călugărițele unei mănăstiri din Constantinopol, unde fusese deținut Sfântul (se pare încă înainte de acest proces) au călcat în picioare „euharistia" săvârșită de preotul lor în comuniune cu patriarhul eretic al Constantinopolului, drept pentru care au fost arse pe rug (*Viața siriacă...*, op. cit., p. 116—118).

conştiinţa proprie pentru călcarea legilor firii.[13] Şi mie, deci, să nu-mi dea Dumnezeu să osândesc pe cineva sau să spun că numai eu mă voi mântui! Prefer însă mai degrabă să mor decât să am conştiinţa tulburată că am alunecat în vreun fel oarecare în ce priveşte credinţa.[14]

VII. I-au spus lui:

— Şi ce vei face dacă Romanii se vor uni cu Bizantinii? Căci iată că ieri au sosit „ apokrisiarii" (emisarii) Romei şi mâine se vor împărtăşi cu Patriarhul; şi va fi limpede tuturor că tu i-ai întors de la credinţă pe Romani; căci negreşit depărtându-te tu de acolo, ei s-au unit cu cei de aici.[15]

El însă le-a zis:

— Chiar dacă se vor împărtăşi, cei care au venit nu pot să judece nicicum dinainte, în locul scaunului Romei, pentru că n-au adus nici o scrisoare pentru patriarh; şi nu sunt deloc convins că Romanii se vor uni cu cei de aici dacă ei nu vor mărturisi că Domnul şi Dumnezeul nostru vrea şi lucrează mântuirea noastră după fiecare din firile din care, în care şi care El este.[16]

Şi ei i-au spus:

— Dacă însă Romanii se împacă cu cei de aici, ce faci?

Şi el le-a zis:

— Duhul Sfânt anatematizează prin Apostolul chiar şi pe Îngerii care ar legiui ceva pe lângă ceea ce s-a propovăduit (Gal. 1, 18).[17]

VIII. Şi ei au spus:

— Este aşa de necesar să se vorbească de „voinţi" şi „lucrări" în Hristos?

Iar el a răspuns:

---

13 „Ca şi Sfântul Thomas Morus mai târziu, Sfântul Maxim invocă dreptul natural la libertatea conştinţei" (Garrigues, *op. cit.*, p. 420).

14 Mai bine Martiriului decât erezia, mai bine Moartea în singurătate dar în Adevăr şi Ortodoxie decât viaţa în pseudo-comuniunea „heterodoxiei", fie ea şi „ecumenică" „avant-la-léttre"!

15 Aluzie la emisarii Bisericii Romei veniţi să negocieze — după exilarea definitivă în martie 654 a sfântului papă martir Martin I în Crimeea, acceptată mult prea uşor — consacrarea noului papă ales Eugeniu I, om conciliant, a cărui alegere fusese organizată de exarhul imperial. „Faptul că Sfântul Martin I e încă în viaţă şi protestează în scrisori contra acestei proceduri le ridică, cum remarcă mai încolo Sfântul Maxim, orice drept de a angaja scaunul Romei în materie dogmatică. Comuniunea lor cu patriarhul monotelit nu-i angajează decât pe ei înşişi. Totodată, se vede că la Constantinopol era binecunoscut rolul hotărâtor al Sfântului Maxim la Sinodul Lateran care condamnase în 649 oficial monotelismul cât şi „*Typos*"-ul. (Garrigues, *op. cit.*, p. 420). „Roma acceptă o apropiere care seamănă cu un compromis în chiar momentul în care episcopul ei legitim e deportat iar teologul ei cel mai ferm era în proces. Nu se va pierde ocazia de a i se arăta grotescul situaţiei şi de a i se reproşa faptul de a fi, în sensul strict al cuvântului, mai papist decât papa" (J. M. Garrigues, *Charitè — avenir divin de l'homme*, Paris 1976, p. 68—69).

16 „Nou semn de încredere al Sfântului Maxim în fermitatea credinţei scaunului uman că nu va dezavua ceea ce a mărturisit într-un Sinod". (Ibidem).

17 Referinţa Sfântului Maxim la Gal. 1,18 îl arată departe de recunoaşterea vreunei pretinse infaibilităţi pontifului roman. Pentru pater J. M. Garrigues op. însă, ca şi în exemplul Sfântului Pavel, pentru Sfântul Maxim ar fi vorba „doar de o falsă ipoteză care are însă avantajul de a manifesta responsabilitatea *personală* a conştiinţei în mărturisirea credinţei" (*op. cit.*, p. 420 — s.n.).

— E absolut necesar dacă vrem să fie dreptcinstitori ai lui Dumnezeu cu adevărat. Fiindcă nimic din cele ce sunt nu subzistă fără o energie (lucrare) naturală. Pentru că Sfinţii Părinţi spun limpede că: „nici o fire (natură) nici nu există nici nu este cunoscută fără energia ei fiinţială". Iar dacă o fire nici nu există nici nu este cunoscută fără energia care o caracterizează în mod fiinţial, cum este cu putinţă ca Hristos să existe şi să fie cunoscut Dumnezeu adevărat prin fire fără energia Lui divină şi cea umană? Fiindcă, după Sfinţii Părinţi, leul care şi-a pierdut răgetul nu mai e leu, şi câinele care şi-a pierdut lătratul nu mai e câine. Şi orice altceva ce şi-a pierdut ceva cinstitutiv lui în mod natural nu mai este ceea ce era.

Atunci ei au spus:

— Ştim într-adevăr că aşa stau lucrurile. Dar să nu-l întristăm pe Împăratul care a făcut *Typos*-ul numai pentru pace iar nu pentru suprimarea a ceva din cele cugetate în Hristos, şi care pentru pace a poruncit iconomia tăcerii asupra expresiilor care creează diviziune.

IX. Atunci robul lui Dumnezeu, aruncându-se la pământ, a zis cu lacrimi:

— Bunul şi evlaviosul Stăpân (Împărat) nu se cade să se supere pe smerenia mea. Fiindcă nu pot să supăr pe Dumnezeu tăcând asupra celor ce El Însuşi a poruncit să fie grăite şi mărturisite. Dacă potrivit dumnezeiescului Apostol El Însuşi este Cel ce „a aşezat în Biserică mai întâi Apostoli, în al doilea rând Profeţi, în al treilea rând, Didascăli" (Efes. 4, 11), este evident că El este Cel ce a grăit prin aceştia. Dar de întreaga Sfântă Scriptură a Vechiului şi Noului Testament, de Sfinţii Dascăli şi Sfintele Sinoade suntem învăţaţi că Dumnezeul Întrupat vrea şi lucrează după divinitatea şi după umanitatea Sa. Pentru că nu este lipsit de nimic din cele prin care este cunoscut ca Dumnezeu şi din cele prin care este recunocsut ca om, afară de păcat (cf. Evr. 4, 15). Iară dacă este desăvârşit după fiecare din acestea, ca Unul ce nu este lipsit de nimic după fiecare din ele, este limpede că acela care nu mărturiseşte că este ceea ce este împreună cu toate însuşirile naturale inerente lui după fiecare din cele în care şi care El este, strică cu totul taina Lui:

X. După o scurtă tăcere, plecându-se unii spre alţii, au zis:

— De unde poţi arăta că întâistătătorii scaunului Constantinopolei resping Sinoadele Ecumenice?

Iar el le-a zis:

— Faptul a fost arătat deja în parte din cele grăite de mine la Roma cu domnul Grigorie, „asecretul"; acum, dacă Stăpânul doreşte să-i fie arătate mai pe larg să poruncească să i se dea libertate nevrednicului vostru rob şi atunci voi indica nişte cărţi, pentru că ale mele mi-au fost ridicate, şi voi face limpede acest lucru pentru toţi, fără nici un fel de argumente şi tratate scolastice.

După care, grăind multe altele, au întors discuţia spre exerciţii şi teorii scripturistice, naturale şi tehnice, în care delectându-se au devenit mai veseli în dispoziţie şi au început a spune:

— Ştie Domnul că suntem în greşeală şi de acum nu vă vom mai supăra.

XI. Domnul Serghios însă i-a spus:

— De multe ori am venit în chilia de la Sf. Sabbas (la Roma) şi am ascultat învăţătura ta; şi Hristos îţi va ajuta şi nu vei mai fi supărat. Într-un singur lucru însă îi întristezi pe toţi, pentru că pe mulţi îi faci să se separe de comuniunea cu Biserica de aici (din Constantinopol).

— Există cineva, a zis robul lui Dumnezeu, care spune că eu am zis: „Să nu stai în comuniune cu Biserica Bizantinilor?".

Domnul Serghios a răspuns:

— Însăşi faptul că tu nu eşti în comuniune este pentru toţi ca un glas mare să nu stea nici ei în comuniune.[18]

Robul lui Dumnezeu a spus atunci:

— Nu există nimic mai silnic decât o conştiinţă care te acuză şi nimic mai îndrăzneţ şi deschis ori sincer decât o conştiinţă care te apără.

Auzind însă domnul Troillos că *Typos*-ul a fost anatemizat în tot Apusul, i-a spus robului lui Dumnezeu:

— Bine este ca părerea evlaviosului nostru Stăpân (Împăratul) să fie insultată?

Răspuns-a lui robul lui Dumnezeu:

— Dumnezeu să-i ierte pe cei ce l-au deturnat pe Stăpânul nostru să facă *Typos*-ul şi pe cei ce au consimţit la aceasta.

Atunci i-a spus:

— Cine sunt cei ce l-au deturnat şi cine cei ce au consimţit la aceasta?

Răspuns-a el atunci:

— Oamenii Bisericii l-au deturnat iar „arhonţii" Senatului au consimţit. Şi iată că acum întinăciunea a fost mutată de la cei responsabili asupra celui nevinovat şi curat de orice erezie. Dar sfătuiţi-l (pe împărat) să facă ceea ce a făcut bunicul lui de evlavioasă memorie (Herakleios). Pentru că, acesta, simţind că unii din Apus dădeau vina pe el, s-a eliberat pe sine de oprobiul Bisericii printr-o ordonanţă *(kéleusis)* în care a scris că: „*Ekthesis*-ul nu este al meu, fiindcă nu eu l-am dictat nici n-am poruncit să fie alcătuit, ci Serghios patriarhul l-a compus cu cinci ani înaintea întoarcerii mele din Răsărit; el mi-a cerut, ajuns eu iarăşi în acest preafericit Oraş, să-l propun cu semnătură în numele meu, iar eu am acceptat cererea lui. Acum însă, cunoscând că unii se luptă între ei pentru el, fac cunoscut şi declar că nu îmi aparţine, nu este al meu". Această ordonanţă a făcut-o către răposatul papă Ioan care condamnase *Ekthesis*-ul în scrisoarea pe care o scrisese pe atunci lui Pyrrhus. Şi de atunci opinia generală este pretutindeni că *Ekthesis*-ul este al lui Serghios. Aceasta să o facă şi cel ce împărăţeşte acum în chip evlavios peste noi şi reputaţia sa va rămâne neîntinată de orice fel de reproş.

18 „Indicaţie a imensului credit spiritual de care se bucură Sfântul Maxim la Constantinopol şi în Imperiu, fapt care explică şi încrâncenarea pe care au depus-o autorităţile politice şi religioase mai întâi încercând să-l înduplece, apoi să-l reducă la tăcere şi lichideze" (Garrigues, *op. cit.*, p. 421).

Atunci, clătindu-şi cugetele, ei au tăcut, spunând numai acestea:
— Toate acestea sunt cu anevoie de făcut şi fără ieşire.
Grăind acestea şi altele diverse, primind închinăciune şi închinându-se la rândul lor, s-au retras veseli şi bine dispuşi.

XII. În Sâmbăta cealaltă i-au adus iarăşi la Palat şi l-au introdus mai întâi pe ucenicul Bătrânului, venind acolo şi cei doi patriarhi (Petru al Constantinopolului şi Macedonie al Antiohiei, se pare). Şi au adus acuzatori ai Bătrânului pe Constantin şi Minas, cerând ucenicului să consimtă în cele grăite împotriva lor. Dar ucenicul a grăit Senatului cu toată îndrăzneala, fără teama, astfel:

— Introduceţi pe un Constantin în secretul Palatului? Acesta nu este nici preot nici monah, ci un tribun muieratic şi de operetă. Era cunoscut Africanilor şi Romanilor cu câte femeiuşte păstrând a venit el acolo. Toţi ştiau vicleniile pe care le făcea ca să se ascundă; uneori zicea că sunt surorile lui, alteori că le-a luat pentru că nu erau în comuniune cu scaunul Constantinopolei ca să nu se întineze prin comuniunea ereticilor. Dar dacă îi lipseau desfătările şi găsea un ţinut unde nu era cunoscut, făcea acelaşi lucru de dragul câştigului ruşinos şi al plăcerii murdare. Este o mare ruşine pentru cei ce vor să trăiască demn chiar şi faptul de a discuta cu el.

După acestea, întrebat fiind dacă a anatematizat *Typos*-ul, a spus fără frică:

— Nu numai că l-am anatemizat, dar am compus şi o cărticică (un „libel") împotriva lui.

— Ce, deci? Nu recunoşti că ai făcut rău? i-au spus „arhoniţii".

Iar el a zis:

— Să nu-mi dea Dumnezeu să spun că s-a făcut rău ceea ce am făcut bine şi după rânduiala bisericească.

Şi după ce a fost întrebat multe altele şi a răspuns după cum i-a dat lui Dumnezeu, a fost scos din Secret.

XIII. Şi l-au introdus pe Bătrânul (Maxim) şi-i spune lui domnul Troillos:

— Spune, ava, vezi, spune adevărul şi se va îndura de tine Stăpânul (împăratul). Fiindcă dacă trecem prin ancheta legală şi se va găsi adevărată chiar şi numai una din acuzaţiile aduse împotriva ta, legea te condamnă la moarte!

Iar el le-a zis:

— Am spus-o deja şi o spun iarăşi că dacă şi numai una singură din cele zise e adevărată, atunci şi Satana este Dumnezeu. Dar dacă el nu este Dumnezeu ci apostat, atunci şi acuzaţiile împotriva mea sunt mincinoase şi lipsite de temei. Dacă însă vreţi să porunciţi să se facă ceva, faceţi-o. Cinstind pe Dumnezeu nu fac o fărădelege.

Zis-a lui (Troillos):

— N-ai anatematizat *Typos*-ul?

Şi el a răspuns:

— Am spus de multe ori că l-am anatematizat.

— Ai anatematizat *Typos*-ul? Pe împărat l-ai anatematizat.

Răspuns-a robul lui Dumnezeu:

— Eu pe împărat nu l-am anatematizat, ci o hârtie străină de credință ortodoxă a Bisericii.

— Unde a fost anatematizată? l-a întrebat.

— De către Sinodul de la Roma în biserica Mântuitorului (San Giovanni di Laterano) și a Născătoarei de Dumnezeu (Santa Maria Maggiore).

Atunci i-a spus „eparhul“:

— Ești în comuniune cu Biserica de aici, sau nu?

— Nu.

— De ce?

— Pentru că a respins (a scos afară din Biserică) Sinoadele (Ecumenice).

— Dacă a respins Sinoadele (Ecumenice), cum se face că ele sunt menținute în diptice (la Liturghie)?

— Și care e folosul numelor dacă sunt respinse dogmele?

— Poți să dovedești aceasta?

— Dacă mi se dă libertatea și porunciți, pot să dovedesc foarte ușor aceasta?

Și tăcând ei, i-a spus „sakellarul“:

— De ce iubești pe Romani și pe Greci îi urăști?[19]

Răspuns-a robul lui Dumnezeu:

— Poruncă avem să nu urâm pe nimeni. Iubesc pe Romani ca pe unii de aceeași credință (cu mine), iar pe Greci ca pe unii de aceeași limbă cu mine.[20]

„Sakellarul“ îi spune iarăși:

— Câți ani zici că ai?

---

19 „E marea întrebare pe care judecătorii imperiali o au pe suflet încă de la începutul procesului și pe care acum o pun solemn în tăcerea generală. E poate pentru prima dată că bizantinii rezervă titlul de „Romani“ latinilor Romei și Occidentului și revendică pentru a-și exprima identitatea proprie numele de „Greci“. Semn premonitoriu al marii rupturi a romanității ca urmare a recentei pierderi a ecumenicității ei sub asaltul Islamului. Paradoxal, neputând folosi numele de „Elini“ care la acea dată îi desemna pe grecii păgâni ai antichității, pentru a-și exprima identitatea judecătorii bizantini nu dispun decât de un cuvânt rar și, mai mult, de unul utilizat de latini în sens peiorativ: „Graikoi“ = „Graeci“ (Garrigues, *op. cit.*, p. 423).

Este vorba însă de un caz izolat, și unic în felul lui, atestând crescânda elenizare a Imperiului roman de Răsărit odată cu dinastia herakleiană (începând cu secolul VII). În rest, toate izvoarele oficiale și cronicile islamice ne arată că așa-numiții „bizantini“ s-au numit până târziu în secolul al XVIII—XIX „romani“, respectiv „romei“ — nici „greci“, nici „bizantini“. Echivalențele Roman = Latin, Bizantin = Grec care s-au impus în Orient și de aici și în Răsăritul Europei din sec. XIX sunt creația epocii carolingiene și germanice și reflectă uzurparea romanității Imperiului roman și a papalității de către franco-germani, carolingieni și ottonieni, ce se vor considera pe ei înșiși drept unicii creștini „catolici“ și „ortodocși“, bizantini fiind — datorită absenței lui „Filioque“ și a cultului „idolatru“ al icoanelor — acum „greci“, deci „schismatici“, „eretici“ și „păgâni“. Din politică acest mit ideologic franco-german a pătruns în istoriografie unde supraviețuiește încă tenace (cf. cercetările demistificatoare ale păr. prof. Ioannis Romanidis, *Romaiosyne, Romania, Roumele*, Thesalonike, 1975).

20 „Se observă că Sf. Maxim nu revendică o naționalitate de tip etnic, ceea ce ar fi fost normal dacă ar fi fost bizantin, ci una de tip lingvistic. Faptul pare să confirme originea negreacă a Sfântului Maxim — palestinian de obârșie samariteană — redată de *Viața siriacă (op. cit.*, p. 108)“. (Garrigues, *op. cit.*, p. 423).

— Şaptezeci şi cinci.[21]

— De câţi ani este cu tine ucenicul tău?

— De treizeci şi şapte.[22]

Atunci un cleric a strigat:

— Ţi-a dat şi ţie Domnul tot ceea ce ai făcut tu răposatului Pyrrus.[23]

Acestuia nu i-a răspuns nimic.

XIV. În timp ce se grăiau acestea în Secret nici unul dintre patriarhi n-a spus nimic. Dar când s-a făcut vorbire despre Sinodul Romei, Demosthenes a strigat:

— Sinodul acesta nu a fost ratificat pentru că cel ce l-a convocat (papa Martin I) a fost depus.

Răspuns-a atunci robul lui Dumnezeu:

— N-a fost depus ci prigonit (persecutat). Ce act sinodal şi canonic s-a făcut privitor la cele făcute şi care să conţină în mod sigur depunerea lui.[24] Dar chiar şi dacă ar fi fost depus în mod canonic, aceasta nu aduce nici un prejudiciu celor întărite în mod ortodox şi potrivit dumnezeiştilor canoane (în Sinod) şi cu care consună şi cele scrise de cel între sfinţi papa Teodor.

Auzind acestea, Troillos a spus:

— Nu ştii ce vorbeşti, ava. Ce s-a făcut, s-a făcut.

XV. Acestea sunt cele discutate şi afirmate şi câte le-a reţinut memoria.

În acest punct procedurile iniţiate împotriva lor au luat sfârşit iar ei l-au slobozit pe sfântul Bătrân din (Consiliul) Secret ducându-l înapoi în arest.

Ziua următoare, care a fost o Duminică, oamenii Bisericii au făcut sfat şi au convins pe împărat să-i condamne la acest exil aspru şi inuman, despărţindu-i pe unul de altul: Sfântul Bătrân la Bizya, castru din Thracia, iar ucenicul lui la Perberis, dincolo de care nu se mai întinde Imperiul roman.[25] Şi i-au trimis în acest exil nepregătiţi, dezbrăcaţi, fără hrană,

---

21 Conform acestei indicaţii, data naşterii Sfântului Maxim se plasează cândva între 579—580.

22 „Sf. Maxim l-a întâlnit, deci, pe ucenicul său Anastasios spre anul 617 probabil la Constantinopol, unde acesta era secretarul bunicii împăratului Constans (Discuţia de la Byzia § XXX; P.G. 90, 168 A), adică al soţiei basileului Herakleios. În acel timp, Sf Maxim a trebuit să sosească la Constantinopol fugind de invadarea Palestinei de către persani în 614, intrând în mânăstirea de la Chrysopolis (suburbie asiatică a capitalei bizantine) şi devenind, prin intermediul lui Anastasios, familiar mediilor de la Palat (cf. P.G 90, 161 A)" (Garrigues, *op. cit.*, p .423).

23 Faptul că Pyrrhus e mort arată că procesul se derulează după 3 iunie 654.

24 „Emoţionant protest al Sf. Maxim contra modului brutal în care a fost ridicat, judecat şi depus sfântul papă Martin I (*Ibidem*, p. 423).

25 „Această frază finală arată că redactorul *Relatării acţiunii*. . . nu este, cum au crezut unii, Anastasios ucenicul (cf. R. Devreesse, *La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, „Analecta Bolandiana" 46, 1928, nr. 8), ci unul din prietenii condamnaţilor martor ocular al procesului". „E vorba de un raport detaliat, tahigrafiat, ce nu putea fi făcut decât de un martor ocular; or Anastasios ucenicul, întemniţat departe de Sf. Maxim, a fost judecat separat de părintele său duhovnicesc (P.G. 90, 109 C, 120 A, 125 C). Credem că această *Relatare*, ca şi întreg dosarul privitor la victimele monotelismului, trebuie atribuite fraţilor Teodor şi Teodosie din Gangra din confreria Spudeilor din Ierusalim. Ei trebuie să-l fi redactat pe baza unor note luate în cele două şedinţe publice, în-

lipsiţi de orice resurse necesare pentru a trăi, şi nu în apropiere de mare ca să nu poată primi vizita unor oameni milostivi. Şi aşa sunt ei acum acolo goi şi fără hrană, având doar nădejdea în Dumnezeu, îndemnând pe toţi creştinii şi strigând acestea:[26] „Rugaţi pe Domnul ca Dumnezeu să facă mila Lui cu smerenia noastră şi să ne înveţe că acei care navighează împreună cu El fac experienţa unei mări sălbatic dezlănţuite, când luntrea este aruncată încoace şi încolo de vânturi şi valuri fără a fi însă scufundată. Pentru că El îngăduie ca ei să sufere încercarea unei mari furtuni punând la încercare dispoziţia lor interioară faţă de El, ca ei să strige cu glas mare: „Doamne, scapă-ne, că pierim!" (Mt. 8, 25), ca ei să înveţe să atribuie numai Lui toate cele ale mântuirii lor şi să nu se mai încreadă în ei înşişi iar atunci vor afla linişte adâncă, vântul şi valurile potolindu-se. Fiindcă El îi trimite în mijlocul lupilor (Mt. 10, 16) şi le porunceşte să intre pe poarta cea strâmtă şi să meargă pe calea cea îngustă (Mt. 7, 13—14), le pune înainte foame şi sete, goliciune, lanţuri şi închisori, izgoniri şi bice, cruce şi piroane, scuipări, palme şi pumni, ocări şi batjocuri, suferinţă, patimă şi morţi de multe feluri, a căror sfârşit însă e Învierea cea a tot strălucitoare care aduce cu sine pacea pentru toţi cei prigoniţi pentru El, bucuria pentru care au fost strâmtoraţi şi în necazuri pentru El, Înălţarea la ceruri şi intrarea la scaunul cel mai presus de fiinţă al Tatălui şi şederea mai presus de toată începătoria, puterea şi domnia de sus, şi de tot numele ce poate fi numit atât în veacul de acum cât şi în veacul ce va să vină; pe care să le dobândim toţi, cu rugăciunile şi mijlocirile Preaslăvitei, Preacinstitei şi Preamăritei prin fire şi cu adevărat Născătoarei de Dumnezeu şi Pururea Fecioarei Maria şi ale Sfinţilor Apostoli, Prooroci şi Mucenici. Amin!"

### II. *Sfântul Anastasios monahul, ucenicul sfântului Avă Maxim, către comunitatea monahilor aşezaţi în Cagliari (Sardinia).*[27] *(iunie 654)*

Timpul ne opreşte să vă scriem multe, împotriva dorinţei noastre. Dar vom face cunoscute, prea sfinţilor, toate într-un singur cuvânt. Cei ce sunt de cealaltă parte (a mării) nu vor ca învăţătura Părinţilor să fie stabilită printr-o definiţie imuabilă, aşa cum este potrivit în cel mai

dată după plecarea condamnaţilor în exil, adresându-l Romanilor pentru a-i încuraja în fermitatea lor, cum o făcuseră şi cu *Commemoratio* procesului Sf. Martin I (P.G. 90, 129B)." „Se va remarca faptul că, în ciuda caracterului aparent politic al procesului, „oamenii Bisericii" s-au adunat şi au obţinut de la împărat exilarea Sfântului Maxim şi a ucenicului său" (Garrigues, *op. cit.*, p. 414, 423).

26 „Urmează un emoţionant îndemn adresat, ca din partea mărturisitorilor, de redactori tuturor creştinilor ortodocşi, şi mai cu seamă celor de la Roma ai cărei legaţi fuseseră îmbrobodiţi de monoteliţii bizantini". (*Ibidem*, p. 424).

27 „Aflând în cursul procesului că bizantinii vor să-i facă pe apocrisiarii romani să accepte *Typos*-ul în schimbul autorizării consacrării papei Eugeniu I, nou ales, Sfântul Maxim scrie prin intermediul ucenicului său Anastasios această scrisoare adresată monahilor din Calaris (Sardinia) şi al căror episcop jucase un rol marcant la Sinodul Lateran din 649, ca ei să meargă cât mai grabnic cu putinţă la Roma şi să prevină clerul şi poporul de ultima noutate dogmatică pe care bizantinii voiau să o facă să o accepte şi anume cum că în Hristos ar exista două voinţi naturale şi o voinţă ipostatică. Această învăţătură avea

înalt grad mărturisirii, ci sunt clătinaţi într-o parte şi într-alta de opinii alternante pe care chiar şi numai a le enumera mi se pare un lucru oneros. În acest fel, deci, sunt purtaţi de la cele inexistente la cele inconveniente, adică: de la a nu zice nici o voinţă nici două sunt aduşi la a propovădui şi două şi una, adică trei voinţi şi lucrări în Unul şi Acelaşi Hristos. Ceea ce n-a decretat nici un cuvânt patristic, sinodal sau natural, şi nici măcar furia ereticilor din vechime şi a celor ce le-au urmat n-a ajuns până aici, ştiind că această opinie e deşartă şi coruptă de propriul ei viciu interior. Căci dacă proprietăţi diferite caracterizează în mod natural un compus alcătuit din substanţe diferite, întrucât diferenţa naturilor nu este nicidecum suprimată de unire ci mai degrabă proprietatea fiecărei naturi ce concurge într-o singură persoană sau un unic ipostas rămâne salvgardată, precum zice Sfântul Sinod de la Chalcedon, iar Cel ce este Dumnezeu din Dumnezeu Tatăl şi om din om, din Maica pururea Fecioară, este cunoscut ca fiind Acelaşi atât născut după natură în mod necorporal şi fără vreo cauză cât şi născut şi corporal şi pentru o cauză, adică pentru mântuirea noastră — cum e cu putinţă ca una şi aceeaşi persoană, adică Unul şi Acelaşi Hristos, Domnul şi Dumnezeul nostru, să fie închipuit printr-o altă proprietate naturală, peste acestea două care există spre încredinţarea celor din care, în care şi care El este? Dacă însă se crede că voinţele şi lucrările Lui care există potrivit naturii, sunt identice printr-o alta, adică printr-o a treia (voinţă şi lucrare) care este peste dualitatea lor, atunci e necesar ca identitatea existenţei să fie cunoscută prin manifestări şi fiecare să fie identică cu celelalte două, adică să fie trei (voinţe şi lucrări) naturale sau fiinţiale. Dar, după ei, ele nu sunt naturale, ci ipostatice. Să adauge însă, pentru aceasta sau împotriva la aceasta, fie trei substanţe, fie trei ipostasuri identice iar în conformitate cu acestea şi trei proprietăţi egale în număr cu acestea: necreatul, creatul şi nici unul nici altul (nici creat, nici necreat) adică inexistentul — fiindcă inexistent este ceea ce nu participă prin natură la nimic — astfel încât prin identitatea pe care o au cu aceea, adică cu cea de-a treia, sunt după ei inexistente şi cele două naturi şi cele două voinţi şi lucrări naturale ale Lui. Dar dacă zic că prin cea de a treia proprietăţile nu sunt în El identice ci altele (diferite), atunci ei proferează aceeaşi inexistenţă despre Acelaşi Hristos, ca Unul Care, fiind la mijloc între ele, nu există în nici una dintre ele, nici în natura Sa necreată nici în substanţa şi puterea Sa creată. Fiindcă ei vor ca această

---

deja curs şi fusese chiar atribuită pe nedrept Sfântului Maxim care o respinsese într-o scrisoare adresată monahilor din Sicilia (P.G. 91, 112C — 132 D). Ea este acum expusă în scrisoarea sinodică pe care noul patriarh al Constantinopolului, Petru, succesor din 634 şi până în 665 al lui Pyrrhus, o prezintă papei Eugeniu I în schimbul consimţământului imperial la consacrarea lui. Alertaţi de Sf. Maxim, poporul şi clerul se revoltă obligându-l pe papa Eugeniu să respingă „sinodika" patriarhală şi să se lase sfinţit la 10 aug. 654 fără consimţământul imperial drept pentru care va fi considerat de Constantinopol drept uzurpator — alături de toţi papii care au succedat lui Honorius (625—638). Dacă n-a cunoscut soarta papei Martin I, a fost numai din cauza ameninţării arabe care-l reţinea pe împărat". (Ibidem, p. 424—425). Încă odată Sf. Maxim s-a interpus potrivnic în calea soluţionării crizei printr-o acomodare politico-diplomatică.

Traducere după versiunea latină a lui Anastasius Bibliothecarus (sec. IX), singura păstrată şi publicată în P.G. 90, 133 B — 136 O = PL. 129, 623—626.

(proprietate) să fie sau ipostatică, sau compusă, sau „teandrică" (divino-umană) sau unitivă prin adiţie. Dar nu numai că introduc această proprietate inexistentă, pentru că aceasta nu-L caracterizează după nimic din cele din care El este prin natură, dar Îl fac exterior şi faţă de înrudirea naturală pe care o are cu Dumnezeu Tatăl şi-L arată străin chiar şi de proprietatea congenitală pe care o are în comun cu Prea Curata Sa Maică Fecioară, ca şi cum n-ar avea voinţa şi lucrarea Lui compusă sau ipostatică, teandrică sau unitivă după nici unul din aceştia (după Tatăl şi după Maria). Ori El are într-adevăr din Tatăl o voinţă şi o lucrare fiinţială şi divină, necompusă şi fără obârşie, iar din Maica Sa una creată şi umană. Apoi, dacă dogmatizează o simplă lucrare din cauza unităţii, atunci ei presupun că naturile cunoscute ca unite prin lucrare, nu prin ipostas, sunt separate, închipuindu-şi că această lucrare e una relaţional-afectuoasă, spun de fapt ceea ce zic cei corupţi de diviziune (nestorienii). Însă, astfel, făcând loc şi confuziei, interpretează rău, potrivit lui Sever, această energie „teandrică", susţinând că ea înseamnă o unică natură divină şi umană, şi nu două potrivit unirii, şi prin aceasta subinduc o natură divino-umană iar nu un Dumnezeu care s-a făcut om. Prevăzând parcă aceasta, arătătorul-celor-dumnezeieşti, Dionisie n-a zis că această „energie" e „unică", ci că Hristos a venit la noi cu „nouă" energie „divino-umană" („teandrică"), nu arătând o energie disjunctă de alta, ci pe amândouă unite conatural una prin alta şi pentru alta, încredinţând adevărul celor din care, în care şi care El este. Şi, ca să vorbim cu Părinţii, fiecare din ele este în comuniune cu cealaltă, astfel că pătimirile Lui minunate sunt cunoscute fără nici o îndoială ca minuni adevărate prin împropierea întreagă a celor făcute de El în mod natural. Căci de-Dumnezeu-vestitorii, Părinţii noştri, zic că toate cele ce sunt ale naturii sunt şi duble şi unite în El, Care este dublu în ce priveşte natura. Nevrând să-şi îndrepte cuvântul lor după cel al Părinţilor, ei au constrâns pe „apocrisiarii" Romei celei vechi să consimtă cu secta lor proprie. Ei propovăduiesc o lucrare şi o energie peste cele două existente, adică (de fapt) trei voinţi şi lucrări în Unul şi Acelaşi Domn al nostru Iisus Hristos: amestecând o astfel de savoare în pomul cunoştinţei oferă celor ce caută o credinţă alcătuită şi din bine şi din rău. Cu astfel de scrisori îi trimit peste tot. Deci pentru că din această pricină lucrurile constituite ale aproape întregii Biserici universale şi apostolice a lui Dumnezeu sunt în mare primejdie, vă rugăm şi implorăm în numele ei, bărbaţi prea sfinţi, să nu o treceţi cu vederea în primejdie, ci să o ajutaţi pe ea care se istoveşte în furtuni; ştiind că dragostea care este în Duhul Sfânt se naşte în vremea necazurilor. Şi, dacă e cu putinţă, vă rugăm să treceţi cât mai repede, ca pentru o altă cauză, la bărbaţii evlavioşi şi tari ca piatra ai Romei celei vechi [28] care sunt totdeauna apărătorii noştri şi luptători ferven̦ţi pentru adevăr. Inploraţi-i cu glasuri rugătoare şi lacrimi pentru toţi creştinii, ca ei să obţină de la Domnul pentru toţi şi pentru ei înşişi ca plată faptul

28 „Această aluzie la Matei 16, 18 arată că Sfântul Maxim nu a fost clintit în încrederea sa în credinţa Romei de defecţiunea reală sau tactică a apocrisiarilor romani veniţi la Constantinopol în timpul procesului său". (Garrigues, *op. cit.*, p. 427).

de a păstra credinţa ortodoxă fără noutatea recent inventată şi neaprobând nimic afară de cele ce au fost definite de Preasfinţii Părinţi şi de Sfintele Sinoade, ca prin emulaţia acestui bun zel urmând cu ajutorul lui Dumnezeu această lucrare de maximă importanţă, să-L aibă datornic, fie acum fie în ziua judecăţii, pe Domnul pe Care L-a avut creditor în atâtea şi Care nu dă nimic altceva decât pe Sine însuşi, dar pe Sine însuşi întreg vouă tuturor ca şi acelora, şi pe Care a-L avea şi noi odihnă împotriva Arienilor care se continuă aici (la Constantinopol), rugaţi-vă lui Dumnezeu, pentru că noi suntem robii voştri lipsiţi, săraci şi nevrednici.

În româneşte de
*Diac. lector Ioan I. Ică jr.*

# IEREMIA, O IMPRESIONANTĂ CHEMARE PROFETICĂ*

## 1. ROLUL PROFEŢILOR ÎN ISTORIA MÂNTUIRII

Profeţii au fost oameni aleşi de Dumnezeu pentru a lumina poporul să nu cadă în păcat şi să nu uite legea divină, dar mai ales să-l pregătească pentru venirea lui Mesia. Ei „au fost implicaţi direct în procesul de pregătire a mântuirii".[1] În acest sens profetul Amos scrie: „Domnul n-a făcut nimic fără să fi descoperit taina Sa profeţilor, slujitorii Săi" (3, 7). Ei au fost îndrumătorii autorizaţi în acest marş spiritual; au descoperit şi propovăduit planul lui Dumnezeu în istorie.

Adevăraţii profeţi şi-au îndeplinit misiunea lor, potrivit unei vocaţii sau chemări tainice de la Dumnezeu: „Iată-mă, trimite-mă" a fost răspunsul tuturor profeţilor. Ei „au acţionat în virtutea unui mandat, a unei alegeri, pe care o face Dumnezeu... Iniţiativa de a împlini o astfel de misiune nu aparţine lor, ci lui Dumnezeu care i-a inclus în planul Său de mântuire a lumii".[2] Criteriul după care Dumnezeu i-a ales pe profeţi a fost vrednicia lor morală. Numai aşa ei puteau să-şi îndeplinească cu succes misiunea lor.

Între profeţi o prezenţă centrală este aceea a profetului Ieremia. El a trăit şi şi-a desfăşurat misiunea profetică într-o perioadă în care Orientul Apropiat a cunoscut o serie de transformări ce au marcat din plin istoria lui Israel.[3]

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat la catedra de Studiul Vechiului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pt. pub icare.

1 Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Profeţii şi rolul lor în istoria mântuirii*, în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 3—4/1983, p. 139.

2 Ibidem.

3 John Bright, *A History of Israel*, Philadelphia, 1981, p. 288—319. Idem, *Jeremiah* (introduction, translation and notes), New York, 1965, p. XXVII—XLV; Jaques Breqnd, Marie-Joseph Seux, *Textes du Proche — Orient ancien et histoire d'Israel*, Paris, 1977, p. 136—142; Henri Cazelles, *La production du livre de Jéremie dans l'histoire ancienne d'Israel*, in „Masses Ouvrieres", nr. 343, 1978, p. 9—31;

Idem, *Histoire politique d'Israel des origines à Alexandre le Grand*, Descleè, 1982, p. 230. O biografie bogată în acest sens oferă Miller J.M. şi Hayues J.H., *A, History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press, 1986.

Pentru a cunoaşte mai bine persoana şi activitatea lui Ieremia, se impune ca necesară menţionarea evenimentelor istorice care i-au precedat, precum şi realitatea politică a timpului său.

## 2. CADRUL ISTORIC ÎN CARE A TRĂIT IEREMIA

După anul 722, regatul lui Iuda a devenit vasal Asiriei. Imperiul asirian atinge acum apogeul său, dar, începând cu sfârşitul domniei lui Asurbanipal (669—630) primele semne ale declinului îşi fac vădită apariţia.

În acest context, anul 640 reprezintă o cotitură în viaţa regatului Iuda. După lunga domnie a lui Manase (687—642), Amon, fiul său, urcă pe tron, dar nu va domni decât doi ani (642—640), căci complotiştii îl vor omorî chiar în palatul său (cf. 4 Reg. 21, 19—23). Iosia a fost proclamat rege ca urmare a morţii tatălui său, deşi el nu avea decât opt ani (4 Reg. 22, 1). Astfel, regatul a ajuns în mâinile funcţionarilor de la curte care nu au avut întotdeauna bune intenţii. Reforma religioasă întreprinsă de Iosia nu este decât un aspect al planului său politic mai vast. Astfel, regele îşi asigură controlul unei părţi din vechiul regat Israel; acest control se întinde spre Betel (4 Reg. 23, 4, 15) şi probabil în Samaria (I Reg. 23, 19).

La moartea lui Iosia (609)[4] „poporul de la ţară" a proclamat ca rege în Iuda pe Ioahaz.[5] După câteva săptămâni de la urcarea sa pe tron este destituit de faraonul Neco (4 Reg. 23, 34) şi legat, este dus în Egipt, unde şi moare (2 Paral, 36, 3—4; Ier. 22, 10—12; Iez. 19, 4). În locul său, Neco II impune ca rege în Iuda pe Ioachim (cf. 4 Reg. 23, 23), care devine astfel vasal faraonului (4 Reg. 23, 33, 35; 2 Paral. 36, 3).[6]

În anul 600, Ioiachim voind să scuture jugul babilonian, refuză să plătească tributul impus. Acest lucru va atrage intervenţia lui Nabucodonosor, în 598, în regatul Iuda, ceea ce a pricinuit moartea lui Ioiachim.[7] Fiul său Iehonia (Ioiakim) numai după trei luni (decembrie 598 — martie 597) este deportat în Babilon (4 Reg. 24, 12; Iez. 17, 12). Aşadar, în anul 597 are loc prima deportare a iudeilor în Babilon (4 Reg. 24, 14—16).

---

4 Regele Iosia moare la Meghido (609), probabil asasinat, deoarece a încercat să se opună faraonului Neco II (610—595).

5 Descrierea momentului de întronizare (4 Reg. 23, 30 b), ne oferă posibilitatea de-a nu vedea în Ioahaz, fiul lui Iosia, fapt ce rezultă din compararea textelor 4 Reg. 23, 31 (cf. 2 Paral. 36, 2) şi 4 Reg. 23, 36, căci în 609 Ioahaz are 23 de ani, în timp ce Ioiachim, alt fiu al lui Iosia are 25 de ani.

Mai precizăm că Ioahaz este numit în textele biblice Şalum (Ier. 22, 11; 1 Paral. 3, 15), care trebuie să fie numele lui de naştere.

6 Cărţile Regilor nu relatează mare lucru despre Ioiachim. Ieremia, însă vorbeşte despre conduita acestui rege, când zice: „Vai de cel care îşi zideşte casa din nedreptate şi îşi face încăperi din fărădelegi, care sileşte pe aproapele său să-i lucreze degeaba şi nu-i dă plata lui" (22, 12, ş.u.).

7 In legătură cu moartea lui Ioiachim, între datele biblice este o contradicţie: 4 Reg. 24, 6, evocă moartea naturală, în timp ce cartea lui Ieremia vorbeşte de o moarte violentă (22, 19, 36, 30).

Ultimul rege al lui Iuda a fost Matania, unchiul lui Iehonia și deci, fiul lui Iosia, cunoscut sub numele de Sedechia (4 Reg. 24, 17). Sfaturile profetului Ieremia de a fi supus lui Nabucodonosor fiindcă acesta împlinește o poruncă dumnezeiască, nu sunt luate în seamă de Sedechia.[8] Revoltându-se împotriva babilonienilor, aceștia din urmă au intrat în 589 în Iuda; cetățile vor cădea una după alta. În aceste condiții Sedechia a trimis mesageri în Egipt, dar care se vor întoarce fără ajutoare (Iez. 17, 15).[9] Evenimentele se precipită. Babilonienii încercuiesc Ierusalimul și încep dărâmarea zidurilor, apoi a templului (Iez. 32, 44; 33, 4). În iunie — iulie 587 orașul este în mâna babilonienilor (4 Reg. 25, 2—3; Ier. 39, 2; 52, 5—6). Sedechia încearcă să fugă spre valea Iordanului (4 Reg. 25, 4—5; Ier. 52, 7—8). Va fi prins aproape de Ierihon și dus la Ribla, unde se găsea Nabucodonosor. Acesta îi scoate ochii, după ce mai întâi i-a ucis copiii, și apoi îl trimite în Babilon, unde a murit (4 Reg. 25, 6—7; Ier. 52, 9—11).

Drama Ierusalimului însă nu se termină aici. În luna august 587 Nebuzaradan, comandantul gărzii, sosește la Ierusalim și ordonă incendierea orașului. O nouă deportare a iudeilor are loc acum. Ghedalia, fiul lui Ahican (4 Reg. 25, 22), numit administrator de babilonieni, va aduna pe cei rămași în Ierusalim și împrejurimi, la Mițpa, pentru a-i organiza în vederea continuării regatului Iuda. Această politică nu va fi pe placul tuturor. Astfel, Ghedalia va fi asasinat de Ismael, fiul lui Netania, trimis de Bealis, regele amoniților (Ier. 40, 13—16). Ismael a vrut să fugă la amoniți, ducând cu sine un mare număr de prizonieri, dar a fost prins de Iohanan, un ofițer favorabil lui Ghedalia (Ier. 40, 16). Grupul de iudei pleacă în Egipt, ducând și pe Ieremia și pe Baruh (Ier. 42, 1—43, 7). În Egipt, Ieremia va profeți (43, 8—44, 30; 46, 13—26) invazia lui Nabucodonosor, lucru ce se va împlini în anii 568—567. După acest eveniment nu mai avem date în legătură cu Ieremia.

## 3. VIAȚA ȘI ACTIVITATEA PROFETULUI IEREMIA

Numele lui Ieremia apare deseori în cărțile Vechiului Testament (Ier. 35, 5; 52, 1; 1 Paral. 12, 4, 10, 13). El era din neam preoțesc, „Ieremia, fiul lui Hilchia, unul dintre preoții din Anatot". (1, 1). Familia lui își avea originea în Anatot, astăzi Anata, la aproximativ 4 km de Ierusalim. Se pare că Ieremia a locuit când în Anatot, când la Ierusalim.

Primele versete ale cărții Ieremia (1, 1—3), situează activitatea profetului sub regii Iosia, Ioiachim și Sedechia, și deci ne oferă cronologia vieții lui Ieremia, chiar dacă structura acestor versete ne obligă să admitem edițiile succesive ale cărții.[10]

În multiplele discuții asupra compoziției cărții lui Ieremia, un lucru este recunoscut de toți comentatorii: „În al patrulea an al lui Ioiachim, fiul lui Iosia, regele lui Iuda". Ieremia, la chemarea lui Iahve, se decide

8 Iezechiel (17, 14), zice că regatul trebuia să „rămână modest și fără ambiții".
9 Cf. Ostraca 3 și 4 de la Lachiș; vezi, J. Briend, M. J. Seux, *Textes du Proche Orient ancien*. . ., op. cit., p. 117.
10 H. Cazelles, *La production du livre de Jérémie*. . ., op. cit., 1.10.

să dicteze profeţiile sale lui Baruh (36, 1 ş.u.), care în anul următor vor fi citite în Templu. Divergenţele apar însă în ceea ce priveşte data chemării lui Ieremia la misiunea profetică.

Textul biblic ne spune următoarele: „Zisu-mi-a Domnul în zilele lui Iosia" (3, 6); „De la anul al treisprezecelea al lui Iosia, fiul lui Amon, regele lui Iuda şi până în ziua aceasta — timp de douăzeci şi trei de ani — a fost cuvântul Domnului către mine" (25, 3); „I-aţi un sul de hârtie şi scrie toate cuvintele pe care ţi le-am grăit Eu despre Israel, despre Iuda şi despre toate popoarele, din ziua de când am început a-ţi grăi, din zilele lui Iosia şi până în ziua de astăzi" (36, 2).

După cum autorii admit sau nu aceste date, cronologia vieţii lui Ieremia este diferită.

Unii comentatori propun data din Ier. 1, 2, ca data de naştere a lui Ieremia, deci 627, iar anul chemării la misiune 609, anul morţii regelui Iosia.[11] Şi aduc o serie de argumente. În Ier. 1, 2, al 13-lea an al regelui Iosia trebuie înţeles în funcţie de Ier. 1, 5 interpretat literal: „Înainte de a ieşi din pântece, Eu te-am consacrat". Al treisprezecelea an (627) înseamnă deci anul naşterii lui Ieremia. Apoi, în 36, 9, unde Septuaginta vorbeşte de „al 8-lea an lui Ioiachim", iar textul masoretic „al 5-lea an" este vorba de anul 601 care convine, istoric, mai bine decât anul 605.[12]

De asemenea, zic ei, dacă Ieremia era născut în jurul anului 645, chemarea la misiunea profetică ar fi avut loc atunci când Ieremia avea vârsta de aproximativ 40 de ani, ceea ce însemna o dată târzie, ţinând cont de obiceiurile matrimoniale din timpul său.

Aceste argumente, însă, nu sunt decisive şi cei mai mulţi comentatori admit afirmaţiile textului biblic din Ier. 1, 2.[13] Data pe care o oferă Ier. 1, 2 este perfect compatibilă cu cele relatate în capitolul 36 al cărţii Ieremia. Argumentul celibatului lui Ieremia nu ne împiedică să afirmăm că el a acceptat misiunea mai devreme, lucru care nu contrazice obiceiul matrimnoial al iudeilor. (cf. cap. 16). A nu admite activitatea lui Ieremia sub regele Iosia, obligă la atribuirea unei epoci târzii profeţiilor din cap. 2—4 şi 30—31. Ori, cel mai sigur este că aceste apostrofări au fost adresate triburilor din nord pentru că ele au părăsit „locurile înalte".

De altfel, referinţele politice de la începutul cărţii lui Ieremia prezintă situaţia din timpul regelui Iosia: declinul şi căderea Asiriei, influenţa Egiptului şi mai ales creşterea puterii babilonice.[14]

---

11 J.P. Hyatt, *Torah in the Book of Jeremiah*, în „Journal of Biblical Literature", LX (1941), p. 381—396; N. Lohfink, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poetzum Grundstock von Jr. 30—31*, în „Le livre de Jérémie", Louvain, 1981, p. 351—368; W. L. Holladay, *The Background of Jeremiah's selfunderstanding, Moses, Samuel and Psalm 22*, in „Journal of Biblical Literature", nr. 83 (1964), p. 153—164; Idem, *A coherent chronologie of Jeremiah's early career*, în „Le livre de Jérémie", în colecţia „Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium", LIV (1981), p. 58—73.

12 Pentru critica textuală, v. 36, 9 din LXX, reprezintă „Lectio difficilior".

13 Volz, Cazelles, Bright, Briend. Însuşi Holladay, adept până la un moment dat, al primei ipoteze, recunoaşte că nu a fost pe deplin convins de cele afirmate (vezi: *A coherent chronologie ...*, *op. cit.* p. 62.

14 W. L. Holladax, *A Coherent chronologie ...*, *op. cit.*, p. 63.

Prin urmare, plasând naşterea lui Ieremia între anii 650 şi 645, iar anul chemării la misiune profetică 627 (cf. Ier. 1, 2) când nu era decât un tânăr,[15] distingem următoarele etape în activitatea lui Ieremia:

a) *Între 627 şi 609,* sub regele Iosia (640—609), Ieremia lansează un apel de convertire pentru poporul Israel (cap. 2) şi adresează un mesaj de speranţă celor care locuiau în provinciile devenite asiriene după anul 722 (Ier. 30, 31). Nu se ştie cu precizie momentul venirii lui Ieremia la Ierusalim, dar se cunoaşte că profetul a primit sprijin de la unii funcţionari regali atunci când s-a aflat în momente dificile (26, 24; 36, 12 cf. 4 Reg. 22, 3, 8—14). Se poate presupune o participare a lui Ieremia la reforma întreprinsă de Iosia? Problema se pune, bineînţeles, pentru cei care recunosc activitatea lui Ieremia în timpul lui Iosia.[16] Este cert că Ieremia nu a dezaprobat reforma religioasă a acestui rege.

b) *Între 609 şi 598,* sub regele Ioiachim, Ieremia este la Ierusalim. Două episoade marchează această perioadă: discursul împotriva Templului (Ier. 7) care va provoca ostilitatea preoţilor (Ier. 26) şi episodul cu arderea cărţii lui Ieremia la porunca regelui (Ier. 36).[17]

c) *Între 597 şi 587,* sub regele Sedechia, Ieremia preconizează o politică de supunere faţă de Babilon, dar se fereşte de slăbiciunile regelui şi de politica pro-egipteană a funcţionarilor săi. Din această perioadă posedăm cele mai multe relatări biografice (Ier. 27—29; 34—35; 37—39).

d) *După anul 587,* sub dominaţia babiloniană, fără voia sa, Ieremia ajunge în Egipt. Nu posedăm date în legătură cu activitatea după sosirea în Egipt şi nici despre moartea sa. După o tradiţie, el ar fi fost ucis cu pietre. După altă tradiţie, ar fi fost dus în Babilon, pentru a sluji la curtea lui Nabucodonosor, şi unde ar fi murit la adânci bătrâneţi.

## 4. CHEMAREA PROFETULUI IEREMIA ŞI CRIZA PE CARE O TRĂIEŞTE ÎN FAŢA NOII SALE RESPONSABILITĂŢI

Prin chemarea la misiune „un om devine altul". „El este smuls din familia sa, din mediul său, din condiţiile sale de viaţă, din mentalitatea sa, din temperamentul său . . . şi transformat, nu se mai cunoaşte pe sine,

15 Cf. Siegfried Herrmann, *Jeremia,* în „Biblischer Kommentar. Altes Testament", XII, 1, p. 13—15.

16 Şi printre aceştia, o dată în plus, opiniile sunt divergente; vezi, J. Scharbert, *Jeremia und die Reform des Joschija*, în „Le livre de Jérémie", Louvain, 1981, p. 40.

După A. Robert, *Jérémie et la reforme deutèronomique d'après, fr. 11, 1-14,* în „Recherche de science Religieusge", 2 (1943) p. 5—6, Jeremia a susţinut reforma.

Bright aprecia că Ieremia a avut o atitudine de simpatie. Monloubu, *Introduction critique a l'Ancien Testament.* Desclée, 1970, p. 405, vorbeşte de o „atitudine sceptică". Scharbert, *op. cit.,* p. 40—57, adoptă o poziţie nuanţată: „Ieremia a recunoscut în Iosia un rege bun şi drept, dar s-a opus politicii sale naţionaliste şi a rămas sceptic şi faţă de reforma religioasă". z

17 În legătură cu istoria cărţii lui Ieremia, a se vedea: J. Briend, *op. cit.*, p. 14—16; J. Auneau, *Jérémie*, în „Les prophétes et les livres prophetiques", Desclée, 1985, p. 165—170; H. Cazelles, *La production du livre . . ., op. cit.,* p. 19—25; W. Holladay, *The identification of the two scrolls of Jeremia,* în „Vetus Testamentum", 30 (1980), p. 425—467. C. Rietzschel, *Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuch*, Guterslah 23, 1966, p. 422.

el zice ceea ce nu a gândit niciodată. Existenţa sa este paradoxul fiinţei sale".[18]

În Vechiul Testament, Dumnezeu l-a chemat pe profet (natan), l-a consacrat (hiqdiś), l-a aşezat (hifzid), l-a instituit în noua misiune (neemăn) şi l-a trimis (şalah)[19] între conaţionali, pentru a face cunoscută voia Sa.[20]

Unii profeţi au acceptat misiunea fără reţineri. Alţii însă au încercat să se eschiveze, fie motivându-şi neputinţa, fie tinereţea. Un astfel de caz este profetul Ieremia. Chemat fiind la misiunea profetică, el se scuză că este prea tânăr pentru o sarcină atât de mare. „O, Doamne Dumnezeule, eu nu ştiu să vorbesc pentru că sunt încă tânăr" (1, 6). Dar, întrucât Ieremia a fost ales pentru misiunea profetică încă înainte de naştere (1, 5), Ieremia se supune cu o docilitate plină de cutremur: „Şi Domnul mi-a întins mâna, mi-a atins gura şi mi-a zis: «Iată am pus cuvintele Mele în gura ta!"» (1, 9). Ieremia are de transmis adevăruri absolute, veşnice, comunicate lui de puterea Duhului dumnezeiesc. Cu toate acestea, mai târziu, când împlinirea misiunii profetice îi va atrage prigoana şi ura rudeniilor, el se va plânge că a fost făcut profet fără voia lui: „Doamne, Tu m-ai aprins şi iată eu sunt înflăcărat; Tu eşti mai tare decât mine şi ai biruit, iar eu în toate zilele sunt batjocorit şi fiecare îşi bate joc de mine... Dar, iată era în inima mea ceva, ca un foc aprins, închis în oasele mele, şi eu mă sileam să-l înfrânez şi n-am putut" (20, 7 şi 9 b). Sarcina lui Ieremia, cum de altfel a tuturor profeţilor, nu a fost uşoară. În slujba lui Dumnezeu fiind, Ieremia trăieşte stări de tensiune, de prigoniri şi ură. În loc să fie respectat şi cinstit ca om al lui Dumnezeu, toţi îl batjocoresc. Predica nu-i este ascultată; este aruncat într-o cisternă. Totuşi Ieremia nu încetează a cuvânta, chiar şi în faţa regelui, nedreptăţile acelui timp. El ştie că nu există o altă alternativă.

Cazul profetului Ieremia nu este singular în istoria profetismului biblic. Însă, elementele care se degajă din relatarea chemării sale sunt numeroase, de unde şi complexitatea misiunii.[21] Ieremia este profetul Cuvântului, nu al unui cuvânt oarecare, ci al cuvântului dumnezeiesc, adresat personal lui. Formula clasică: „Cuvântul Domnului a fost către mine..." revine de câteva ori (v. 2, 4, 11 şi 13).

a) *Chemarea profetului Ieremia.* Chemarea lui Ieremia se derulează în trei faze, după planul divin: *predestinat,* în gândirea divină; „înainte de a te zămisli în pântece Eu te-am cunoscut" (v. 5 a); *pus de-o parte,* după conceperea sa: „înainte de a ieşi din pântece, te-am sfinţit" (v. 5 b); şi *numit ca profet:* „te-am rânduit prooroc pentru popoare" (v. 5 c).[22] Ver-

18 André Neher, *L'essence du prophètisme,* Paris, 1955, p. 308.

19 E. Vogt, *Vocatio Jeremiae,* în „Verbum Domini", 42 (1964), p. 241.

20 Cf. Verdunoy, *Manuel de l'Ecriture Sainte,* Dijón, 1925, p. 142 şi E. Mangenot, art. „*Prophète*", în „Dictionnaire de la Bible", vol. V, partea I, col. 705.

21 C. Stuhlmueller, *The, Theology of Vocation according to Jeremiah the Prophet,* in „The Bible Today", 58 (1972), p. 610. W. Vischer, *The Vocation of the Prophet to the Nations. An Exegesis of Jeremiah,* 1 ,4—10, în „Interpretation", 9 (1955), p. 311.

22 Verbele sunt traduse la trecut. Unii, însă aduc argumente în favoarea traducerii verbelor la prezent. Cf. E. Vogt. *Vocatio Jeremisae,* op. cit., p. 241.

setul 5 este punctul cheie al misiunii profetului: înainte de naştere Ieremia a fost „cunoscut" şi „căutat" şi „modelat" pentru această misiune.[23] Interpretarea v. 5 în textul ebraic, care foloseşte verbul zmn (= destinat, pregătit) nu lasă nici o îndoială. Chiar şi în greacă şi latină textul redă foarte bine subtilitatea originalului.[24] În acest sens, este interpretat şi comentat textul de către majoritatea Sfinţilor Părinţi.[25]

Exclamaţia „Ah, Doamne Dumnezeule" (v. 6) este una de teamă şi de frică sau durere (cf. 4, 10; 14, 13). Interjecţia „ah" ('ahah) redat de Septuagintă „o ov"), propriu lamentaţiilor, exprimă în acelaşi timp o frustrare (cf. Iosua 7, 7; Jud. 6, 22) şi o mare cutezanţă (Iez. 9, 8; 11, 13).[26] Confirmarea nu întârzie să vină: Dumnezeu respinge, mai întâi, obiecţia lui Ieremia „eu sunt încă tânăr şi nu ştiu să vorbesc", apoi îi face cunoscută misiunea care este foarte clară: „la toţi vei merge".[27] Profetul are de îndeplinit o „misiune a Cuvântului" şi deci, vârsta şi experienţa personală nu mai joacă un rol important.[28]

Trebuie să menţionăm că dialogul (v. 4—10) nu se referă la nici o situaţie precisă de loc şi de timp şi nici nu este indicată o ocazie particulară, fapt ce distinge acest text de alte relatări profetice (Is. 6; Iez. 1—3), în care elementul vizual este central, iar cuvântul apare ca al doilea element. Din contră, elementul vizual este nuanţat în v. 9 şi cuvântul lui Dumnezeu întăreşte ceea ce a fost spus în v. 5. Versetul 9 unde Dumnezeu îi zice lui Ieremia: „Iată am pus cuvintele mele în gura ta", ne face să ne gândim la Moise, căruia Dumnezeu îi spune: „Eu voi pune cuvintele Mele în gura lui" (Dt. 18, 18), cu aluzie directă la Mântuitorul. Ieremia este, deci recunoscut şi confirmat profet. Alegerea lui de către Dumnezeu vizează o misiune, aceea de a fi profet pentru popoare, expresie dificilă care nu poate fi înţeleasă, decât plecând de la sensul dat cuvântului „popor" în cartea lui Ieremia, căci termenul înglobează atât poporul Israel, cât şi neamurile în raport cu el.[29]

Într-adevăr, chemarea lui Ieremia se petrece într-o epocă în care poporul evreu trebuie să facă faţă unei situaţii dificile: intervin egipte-

---

23 Traducerea Ecumenică a Bibliei (T.O.B.) foloseşte verbul „facconner", pentru verbul „a zămisli", ceea ce ne face să afirmăm că Dumnezeu l-a „creat", l-a „modelat" pe Ieremia în vederea vocaţiei sale, însă din pântecele mamei sale, deci, nu este o zămislire chiar obişnuită.

Textul ebraic se citeşte „etstsorka" cu Ketib. Un exemplu asemănător este cel din Is. 42, 6, cf. Ravenna, *Note Geremiae*, în „Revista Biblică", 1 (1954), p. 49.

24 In greacă: „ke avtos en mitra ighiasthi profitis", iar, Vulgata: „qui a ventre matris consecratus est proheta".

25 Sf. Atanasie, P.G., 26, 393 A; Sf. Ciprian, *De oratio Domini*, P.L. 4, 522; Sf. Irineu, *Contra ereţilor*, P.G. 7, 1219; Clement Alexandrinul, *Pedagogul I*, 10; P.G. 8, 357 şi 360. Origen. *Homelies sur Jeremie*, Homélie 1, 5 şi 11, în „Sources Chrétiennes", nr. 232.

26 Cuvântul „copil" (naar) poate avea mai multe interpretări: un copil care se naşte (1 Reg. 4, 21), un tânăr (1 Paral. 12, 28) şi chiar un adult (2 Regi 18, 5, 12, unde Abesalom, la vârsta de 30 de ani este numit „naar" de tatăl său).

27 Aici sunt folosite verbele clasice ale misiunii: „a merge" şi „a trimite".

28 W. Harrington, *The Biblical Doctrine of Vocation*, în „Supplement to Doctrine and Life", 8 (1970) nr. 32, p. 232.

29 B. Gosse, *L'ouverture de la nouvelle alliance aux nation en Jérémie 3, 16—18*, în „Vetus Testamentum", 39 (1989) pp. 385—392.

nii, asirienii, babilonienii, moabiții, pentru a nu cita decât câteva dintre națiunile care înconjurau Israelul. Vorbind ca profet, Ieremia are o acțiune politică, chiar dacă mesajul său, centrat pe convertire, are o menire religioasă.[30] Precizarea făcută de Domnul: „Iată te-am pus în ziua aceasta peste popoare și peste regate, ca să smulgi și să arunci la pământ, să pierzi și să dărâmi, să zidești și să sădești" (v. 10), lărgește misiunea profetului „către popoare și către regate" și astfel mesajul său capătă dimensiuni universale.

b) *Criza pe care o trăiește Ieremia.*

Începând de la v. 17, Dumnezeu vorbește direct cu Ieremia, ceea ce determină pe unii exegeți să includă v. 17—19 în „dialogul misiunii".[31] Astfel, v. 17 amintește de Ier. 17, 18, o rugăciune în care profetul cere lui Dumnezeu să pedepsească pe cei care pun în pericol realizarea cuvintelor lui Dumnezeu: „Să nu mă rușinez eu, ci să se rușineze apăsătorii mei; ei să tremure, dar să nu tremur eu! Adu asupra lor ziua necazului și zdrobește-i cu zdrobire îndoită". Versetul 18 reia printr-o suită de expresii paralele v. 20 din cap. 15, text care relevă, de asemenea „confesiunile" și care denotă o criză de vocație. În fața misiunii care i-a fost încredințată, profetul trebuie să reziste multelor încercări și suferințe care l-ar putea returna din drumul impus de Dumnezeu. Ieremia pune uneori la îndoială fidelitatea lui Dumnezeu, căruia îi adresează reproșuri. „Doamne, puterea mea, tăria mea și scăparea mea la vreme de necaz..." (16, 19) se transformă în deznădejde și îndoială. Profetul suferă, deoarece este considerat om al discordiei, deși el servește pe Dumnezeu. În exercitarea misiunii el s-a dedicat în întregime lui Dumnezeu, Cel care era „sursa de apă vie" (2, 13), dar mai târziu Dumnezeu este acuzat a fi „ca un izvor amăgitor și ca o apă înșelătoare" (15, 18). Strigătul către Dumnezeu nu este pentru a-și salva situația, el știe că trebuie să sufere, ci pentru a-L apăra pe Dumnezeu și Cuvântul Său. Profetul exprimă decepția sa în fața lui Dumnezeu și regretă nașterea sa: „Blestemată să fie ziua în care m-am născut..." (15, 14). Ieremia acuză pe Dumnezeu că a profitat de tinerețea și neștiința sa: „Tu m-ai sedus și eu m-am lăsat sedus". Dar, acum el nu mai are ce face, decât să profețească. În sufletul lui se aprinde un foc devorant, imposibil de a fi oprit: „Doamne, Tu m-ai aprins și iată sunt înflăcărat" (20, 7 a) și „iată era în inima mea ceva, ca un fel de foc aprins, închis în oasele mele, și eu mă sileam să-l înfrânez și n-am putut" (20, 9 b). Cutremurătoare cuvinte. Avem aici „proba" caracterului supranatural al profetismului lui Ieremia, și în general, al profetismului biblic.[32] „Acest pasaj este unul din cele mai importante, nu numai din cartea lui Ieremia, ci din toată literatura profetică".[33]

30 J. Vermeylen, *Du prophète Isaie*, vol. I, Paris, 1977, p. 129.
31 A. Gelin, *Livre de Jérémie*, Paris, 1952, p. 32.
32 J. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 164.
33 Ibidem.

În confesiunile sale, Ieremia nu vorbeşte desigur în afară de misiunea sa, ci din interiorul misiunii profetice. El nu serveşte pe Dumnezeu numai predicându-L cu intransigenţă prin gura sa, ci persoana şi viaţa sa sunt suprapuse, „şi astfel, Ieremia devine un martor al lui Dumnezeu, nu numai prin forţa harismei, ci în plinătatea sa umană".[34]

## 5. CARTEA PROFETULUI IEREMIA

Dacă de multe ori este greu de sesizat geneza unei cărţi profetice, cartea lui Ieremia, oferă indicaţii care trebuie să ne reţină atenţia. În cap. 36 ni se relatează cum regele Ioiachim a ars, în anul 604, prima variantă a cărţii profetului Ieremia. Circumstanţele care au determinat acest lucru ne sunt amănunţit relatate şi aruncă o rază de lumină asupra originii scrierii lui Ieremia. În anul 605, Ieremia dictează lui Baruh şi acesta scrie pe un sul de hârtie „toate cuvintele privind Israelul, Iuda şi toate popoarele" (Ier. 36, 2—4). Anul următor cu ocazia unei întruniri liturgice la Templul din Ierusalim, Ieremia a poruncit lui Baruh să-i citească cuvintele pe care le scrisese. (Ier. 36, 9—10). Textul a fost citit de trei ori în aceeaşi zi (36, 10, 15, 21), a treia oară pentru rege. Auzind cele scrise, Ioiachim a ars sulul de hârtie (36, 21—26). După acest incident, Ieremia îi dictează lui Baruh toate cuvintele cărţii care a fost arsă de Ioiachim. Textul adaugă: „şi a mai adăugat la ele multe cuvinte asemenea acelora". (36, 32). Se pare că acest sul cu noul conţinut stă la baza cărţii pe care o avem astăzi.

Textul cărţii lui Ieremia ni s-a păstrat în două versiuni: una ebraică (textul masoretic) şi una grecească (Septuaginta), între ele existând anumite deosebiri.[35]

Diferenţele importante care există între textul ebraic şi traducerea grecească a aceleiaşi cărţi pun multe probleme în ce priveşte istoria redactării şi transmiterii manuscrisului.

În primul rând, succesiunea capitolelor din Septuagintă nu corespunde celei din textul masoretic. Şi anume, capitolele 46—51 care cuprind profeţiile împotriva popoarelor străine sunt plasate în versiunea ebraică la sfârşitul cărţii, detaşate de fragmentul Ier. 25, 18—38, care pare să fie o introducere naturală a acestei părţi.[36] În Septuagintă aceste profeţii sunt dispuse între capitolele 25, 14—32, într-o ordine diferită de cea din textul masoretic. De altfel, ceea ce servea drept introducere aces-

---

34 G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, II, München, 1973, p. 232.

35 Cu privire la aceste deosebiri s-au emis mai multe ipoteze:

1) Unii exegeţi, consideră că au existat două recenzii, una palestiniană şi alta egipteană. Traducerea grecească s-ar fi făcut după recenzia egipteană, în timp ce textul ebraic ar fi recenzia palestiniană;

2) Alţii presupun că dintru început au existat două colecţii independente ale cărţii lui Ieremia: Una, ar fi cuprins texte profetice, cealaltă, texte profetice şi istorice din ultimii ani ai activităţii profetului;

3) După alţii, deosebirea s-ar datora traducătorului, care deşi s-a servit de textul masoretic, a omis cu bunăvoinţă anumite cuvinte şi fragmente.

36 P. M. Bogaert, *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie. Le livre de Jérémie*, Leuven, 1981, 168—173.

tor profeţii în textul masoretic devine concluzie în Septuagintă, pentru că Ier. 25, 15—38 (textul masoretic) corespunde la Ier. 32, 1—24 (Septuagintă). În tabloul de mai jos, prezentăm ordinea capitolelor cărţii lui Ieremia care este în textul masoretic (TM) şi echivalentul lor în Septuagintă (LXX):[37]

| TM | LXX |
|---|---|
| 1,1—25, 13 a | 1, 1—25, 13 a |
| 25, 13 b—38 | 32, 1—24 |
| 26—43 | 33—50 |
| 44, 1—30 | 51, 1—30 |
| 45, 1—5 | 51, 31—35 |
| 46 | 26 (împotriva Egiptului) |
| 47, 1—7 | 29, 1—7 (împotriva filistenilor) |
| 48 | 31 (împotriva Moabului) |
| 49, 1—6 | 30, 1—5 (împotriva Amonului) |
| 49, 7—22 | 29, 8—23 (împotriva Edomului) |
| 49, 23—27 | 30, 12—16 (împotriva Damascului) |
| 49, 28—33 | 30, 6—11 (împotriva Chedarului şi arabilor) |
| 49, 34—39 | 25, 14—26, 1 (împotriva Elamului) |
| 50 | 27 (împotriva Babilonului) |
| 51 | 28 (împotriva Babilonului) |
| 52 | 52 (apendice) |

În ce priveşte scurtimea textului grec, după o statistică, 2700 de cuvinte din textul ebraic lipsesc în textul grecesc. Cum se poate explica această situaţie? După o ipoteză, care nu este nouă, dar care a fost confirmată de descoperirile de la Qumran, textul scurt din Septuagintă se bazează „pe un text ebraic mai vechi decât masoretic şi că diferenţele observate între textul Septuagintei şi textul masoretic nu sunt imputabile traducătorilor greci".[38] La Qumran s-a descoperit un manuscris al cărţii Ieremia (4 Q Ier) care ne furnizează un text ebraic scurt şi câteva versete asemănătoare celor pe care ni le oferă Septuaginta.

Putem, deci, conclude, că opera lui Ieremia ni s-a transmis prin două texte, între care un text ebraic lung (TM) şi un text ebraic scurt, păstrat în traducerea Septuagintei. Cele două texte sunt înrudite şi se bazează pe o tradiţie comună.[39]

Încercând acum un scurt sumar al cărţii, vom arăta că aceasta se împarte astfel: introducerea (1, 1—17) expune chemarea profetului şi schiţarea misiunii sale.

37 Ibidem, p. 170. Cf. Jacques Briend, *Le livre de Jérémie*, în „Cahiers Evangile", nr. 40, p. 20.

38 Jacques Briend, *op. cit.*, p. 20.

39 Ibidem.

— Partea I-a (Cap. 2—29), cuprinde profeţii de ameninţare, rostite în perioada dinaintea asedierii Ierusalimului.

— Partea a II-a (Cap. 30—33) cuprinde profeţii legate de căderea Ierusalimului şi în special cu privire la mântuirea mesianică.

— Partea a III-a (Cap. 34—45) cuprinde ultimele profeţii şi câteva amănunte legate de soarta lui Ieremia.

— Partea a IV-a (Cap. 46—51) cuprinde profeţii împotriva popoarelor păgâne.

— Capitolul 52 este un adaos istoric.

## 6. IEREMIA — MARTOR AL CĂDERII IERUSALIMULUI

Cel mai important eveniment, desigur şi cel mai nefericit, din viaţa lui Ieremia şi a poporului lui Iuda a fost căderea în robia babiloniană şi dărâmarea Ierusalimului.

Cu toate îndemnurile şi apelurile pe care profetul Ieremia le-a făcut conaţionalilor săi, totuşi nu se observă nici o îmbunătăţire. Israeliţii continuă să alerge în calea păgânilor, în calea desfrânării şi a toată răutatea. Regii continuau să încurajeze şi chiar să practice idolatria, mai marii poporului îi asupreau şi nedreptăţeau pe supuşi, iar poporul iubea prefăcătoria, necredinţa, minciuna şi desfrâul.

Profetul Ieremia anunţă pentru o astfel de purtare ameninţări înfricoşătoare: „Regi ai lui Iuda şi locuitori ai Ierusalimului, ascultaţi cuvâtnul Domnului! Aşa grăieşte Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Iată voi aduce aşa strâmtorare asupra locului acestuia, încât, auzind cineva să-i ţiuie urechile. Pentru că m-au părăsit, au înstrăinat locul acesta şi tămâiază pe alţi dumnezei... Ei aduc ardere de tot pentru Baal... De aceea, iată vin zile, când locul acesta nu se va mai numi Tofet sau Valea fiilor lui Hinom, ci Valea uciderii. Voi pierde cu desăvârşire pe Iuda şi Ierusalimul..." (19, 3—7 ş.u.). Când Ieremia anunţă distrugerea Ierusalimului şi a templului de către păgâni, inima lui se frângea de durere. Chiar înainte de a se petrece tragicul eveniment Ieremia suferea, conştient de ororile care se vor abate asupra poporului său, care era surd şi mut. Dezastrul era iminent. Astfel, în anul 597 când „Sedechia era de douăzeci şi unu de ani şi s-a făcut rege şi a domnit unsprezece ani în Ierusalim" (2 Paral. 36, 11) încep durerile pentru Israel. Ierusalimul a fost atacat de oştile lui Nabucodonosor şi „le-a omorât pe tinerii lor cu sabia în casa cea sfântă a lor şi n-a cruţat nici pe Sedechia, nici pe băieţi, nici pe fete, nici pe bătrâni, nici pe cei încărunţiţi" (2 Paral. 36, 17 ş.u.). Toate vasele Templului şi avuţiile regelui şi ale căpeteniilor poporului au fost confiscate şi duse în Babilon. Acum are loc, deci, prima deportare a evreilor în Babilon. Sedechia este slab şi incapabil de-a se impune partidelor rivale. Ieremia, însă, îndeamnă la supunere faţă de babilonieni, şi combătea cu tărie alianţa cu Egiptul, chiar intrând în conflict cu profeţii mincinoşi. Mai mult, decât atât, profetul Ieremia, ca trimis al lui Dumnezeu vede iminenţa dezastrului şi încearcă să-i consoleze pe rege şi pe contemporani: „Iar după aceea, pe Sedechia, regele lui Iuda, pe slugile lui, pe popor şi pe cei ce au rămas în cetatea

aceasta pe urma ciumei, a sabiei și a foametei, îi voi da în mâinile lui Nabucodonosor și în mâinile vrăjmașilor lor". (21, 7). Și într-adevăr, Nabucodonosor n-a pierdut timpul. În iulie 587, babilonienii au reușit să distrugă o parte din zidul de apărare al Ierusalimului și au pătruns în Orașul Sfânt. Zidurile cetății au fost în întregime distruse, Templul și palatul incendiate, vasele sfinte duse în Babilon. Marea majoritate a poporului a fost dusă în robie. Astfel, a dispărut regatul lui Iuda, devenind o simplă provincie în cadrul imperiului babilonian. Este dificil de stabilit exact numărul celor duși în robie. În Ier. 52, 28—30 ni se spune că „în luna a șaptea" Nabucodonosor a strămutat „trei mii douăzeci și trei de oameni", iar în „al optsprezecelea an", probabil în 582, au fost strămutați „opt sute treizeci și două de suflete".

După ce dezastrul s-a produs, tonalitatea cuvântărilor profetice se modifică. Acum predomină cuvinte de mângâiere. Pe ruinele templului și ale țării pustiite, Ieremia prezice restaurarea regatului, întoarcerea exilaților din robie, o eră nouă de pace și prosperitate. „Iată, voi restatornici corturile lui Iacov și sălașurile lui le voi milui; cetatea va fi zidită, iar pe dealul său și templul se va zidi ca mai înainte". (30, 18). Dumnezeu, ca un adevărat doctor, va vindeca pe poporul Său. „Voi veți fi poporul Meu, și Eu voi fi Dumnezeul vostru" (30, 22).

Începând cu Cap. 31, Ieremia evocă restaurarea lui Israel, indicându-se foarte clar locul: munții Samariei și muntele Efraim.

Profeția din 31, 15—20 prezintă plângerea și tânguirea Rahilei, mama triburilor lui Iosif (Manase și Efraim) și Veniamin. Folosindu-se de această femeie, profetul indică situația Israelului de Nord și speranța în reîntoarcerea fiilor Rahilei în țara lor, în special a lui Efraim, care-și mărturisește păcatul. Restaurarea deplină, însă, a lui Israel este prezisă de Ieremia prin cuvintele: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou" (31, 31 ș.u.). Aceasta se va produce în anul 538 (Ier. 32), datorită puterii creatoare a lui Dumnezeu (33, 2.20—25) care va reda Ierusalimului statutul de altădată și de a face din el un oraș al păcii. „În zilele acelea Iuda va fi izbăvit și Ierusalimul va trăi fără primejdie" (33, 16). La realizarea acestei mărețe opere a lui Dumnezeu și-a adus o contribuție substanțială și Ieremia. Când poporul era în robie el le adresează o scrisoare de îmbărbătare.

## 7. IEREMIA ȘI EXILAȚII DIN BABILON (Ier. 29).

După prima deportare a evreilor în Babilon, în anul 597, Ieremia le adresează o epistolă (cap. 29). La prima vedere s-ar părea că acest capitol abordează o altă problemă decât cea din capitolul precedent, dar un examen mai atent ne face să constatăm continuitatea ideilor lui Ieremia. În această epistolă îi îndeamnă pe compatrioții săi să se gândească la o perioadă mai lungă de ședere în acea țară străină, pentru că exilul nu va lua în curând sfârșit: „Zidiți casă și trăiți; Faceți grădini și mâncați roadele lor! Luați femei și nașteți fii și fiice!... Căutați binele țării în care sunteți robi și rugați-vă lui Dumnezeu pentru ea, că de prospe-

ritatea ei atârnă fericirea voastră" (29, 4—7). Profetul rămâne fidel politicii sale de supunere față de Nabucodonosor și nu crede într-o schimbare rapidă a situației. Această poziție a profetului în domeniul politicului este fundamentată teologic. Profeții mincinoși însă aveau alte păreri. Împotriva acestora Ieremia îi apără pe exilați, invitându-i să nu asculte cuvintele acestora.

## 8. IEREMIA ȘI PROFEȚII MINCINOȘI

Pe lângă profeții adevărați, trimiși în misiune de către Dumnezeu, Sfânta Scriptură face pomenire și despre anumiți „profeți", care niciodată nu s-au dedicat unei cauze superioare. Aceștia erau pseudo profeții, profeții mincinoși, falși. Ei și-au propovăduit propriile cuvinte și învățături, căutând să exploateze ignoranța ascultătorilor lor. Mai mult chiar, ei erau de partea regelui. Atunci când Ieremia afirmă că Nabucodonosor, regele Babilonului îndeplinește voința divină (27, 5) se declanșează cearta cu Sedechia și cu proorocii săi. Dar, Ieremia continuă cu mai multă ardoare, adresându-se preoților și la tot poporul, invitându-i să nu-i asculte: „Nu-i ascultați, ci slujiți regelui Babilonului și veți trăi" (27, 18). În același context istoric, probabil anul 593, al patrulea an de domnie a regelui Sedechia, asistăm la o altercație între Ieremia și Anania, profet mincinos. Anania anunța reîntoarcerea exilaților foarte curând și deci fericirea poporului". Ieremia care cunoaște, prin inspirație divină, realitatea spune contrariul. Altercația se termină cu brutalități, care provoacă intervenția lui Dumnezeu: dacă Anania a sfărâmat jugul de lemn, acesta va fi schimbat cu altul de fier. Pedeapsa va veni asupra lui Anania: „Și a murit Anania proorocul, chiar în anul acela" (28, 17).

În aceeași epistolă către exilați, Ieremia îndeamnă poporul să nu aibă încredere în profeții care sunt printre ei. În numele lui Dumnezeu, profetul declară că ei nu sunt trimiși de Dumnezeu: „Să nu vă lăsați amăgiți de proorocii voștri și de ghicitorii voștri care sunt în mjlocul vostru . . . căci vă proorocesc minciună și eu nu i-am trimis, zice Domnul" (29, 8—9). La obiecția exilaților: „Domnul ne-a ridicat prooroci în Babilon" (v. 15), Ieremia le face cunoscută soarta celor doi iudei, Ahab, fiul lui Colaia și Sedechia, fiul lui Maaseia, care proorocesc minciună: „pe aceștia îi voi da în mâinile lui Nabucodonosor și acela îi va omorî înaintea ochilor voștri" (29, 21). Spre sfârșitul epistolei, Ieremia le atrage atenția și în privința unui alt iudeu, Șemaia Nehelamitul. Acesta pentru că a proorocit, fără mandat divin, a fost pedepsit „și neamul lui", pentru că „a grăit împotriva Domnului" . . . (29, 32). Așadar, adevăratul profet grăiește în locul lui Dumnezeu și cu binecuvântarea lui Dumnezeu. Numai așa se explică reușita profetului Ieremia în lupta cu profeții mincinoși.

## 9. TEOLOGIA CĂRȚII LUI IEREMIA

Doctrina cărții profetului Ieremia, în general, nu se deosebește de doctrina cărților celorlalți profeți.

Dumnezeu Creatorul şi Domnul Atotputernic este conceput ca o realitate vie şi eternă. El a creat şi guvernează toate elementele lumii, oamenii şi animalele: „Eu am făcut pământul şi pe om şi vieţuitoarele cele de pe faţa pământului cu puterea Mea cea mare şi cu braţul Meu cel atotputernic şi l-am dat cui am vrut" (27, 5). El este atotprezent în cer şi pe pământ: „Poate oare omul să se ascundă în loc tainic, unde să nu-l văd Eu? Au nu umplu Eu cerul şi pământul?" (23, 24). El stăpâneşte întreaga natură şi o conduce cu înţelepciunea Sa: „Eu am pus nisipul hotar împrejurul mării şi graniţă veşnică, peste care nu va trece ...". (14, 22). Dumnezeu nu numai că a creat totul, dar le şi proniază pe toate. Astfel, El dă ploaie timpurie şi târzie şi ne păstrează săptămânile hotărâte ale culesului" (5, 22—24; cf. 14, 22; 31, 35; 33, 35). Dumnezeul lui Israel, adevăratul Dumnezeu, dispune de toate popoarele şi împărăţiile de pe pământ. În dreptatea Sa şi în atotputernicia Sa le iartă sau le pedepseşte: „Că iată voi chema toate popoarele ţărilor de la miazănoapte şi vor veni acelea şi îşi vor pune fiecare din ele scaunul său la poarta de intrare a Ierusalimului, pe lângă toate zidurile lui şi în toate cetăţile lui Iuda; şi voi rosti asupra lor judecata Mea pentru toate fărădelegile lor ..." (1, 15—16; cf. 18, 5—10 şi 25, 15—38). În privinţa păcatului şi a iertării promise păcătosului care se pocăieşte, doctrina lui Ieremia este remarcabilă. În judecăţile Sale este drept, (11, 20) dar şi milostiv şi îndelung răbdător (9, 24). Dumnezeu vrea să fie cinstit de fiecare om. Pentru cei care se apropie de El este „izvorul apei celei vii" (2, 13; 17, 13). El cere tuturor oamenilor îndreptarea inimii şi observarea legii morale (7, 1—15; 22, 3, ş.a.).

Idolii păgânilor, creaţii ale mâinilor oamenilor, sunt neputincioase; „Cum adică, să te iert Ierusalime? Fiii tăi m-au părăsit şi se jură pe dumnezei, care n-au fiinţă" (5, 7). Zeităţile celorlalte popoare nu sunt Dumnezei (lo-elohim); sunt nişte ficţiuni (elihim); lucruri de mâini omeneşti (1, 16).

Ieremia se străduieşte să argumenteze că nu numai israeliţii sunt fiii lui Dumnezeu, ci şi celelalte neamuri în măsura în care ele fac voia lui Dumnezeu. Profetul este adeptul mântuirii universale. Peste tot discursurile sale sunt dominate de duhul universalist, întărit de convingerea că omenirea întreagă se va înfrăţi într-o societate mare.

Sub raport moral, descoperim în cartea lui Ieremia un adânc umanism. Dacă opresiunea socială, lăcomia de avuţie şi goana după plăceri nu încetează, dreptatea divină trebuie să intervină: „Se află necredincioşi prin poporul Meu ... S-au ridicat şi s-au îmbogăţit ei, s-au făcut groşi şi graşi şi în rele au trecut orice măsură. Nu fac dreptate nimănui, nu dau dreptate săracului şi huzuresc. E cu putinţă oare să nu pedepsesc acestea şi sufletul Meu să nu se răzbune asupra unui popor ca acesta?" (5, 26—28).

Ieremia combate şi formalismul, necredincioşia, sacrificiile omeneşti, ipocrizia şi altele. Sacrficiile aduse în cinstea lui Moloh şi Baal sunt nelegiuiri (7, 31; 19, 5; 32, 35).

Cartea lui Ieremia ne prezintă în linii foarte clare esenţa profetismului biblic. Se poate observa uşor misiunea supranaturală a profetului,

vocaţia irezistibilă prin care Dumnezeu îl cheamă şi-l desemnează pe profet, descoperirile de origine divină pe care le are profetul. Apoi, distincţia netă între adevăraţii profeţi, trimişi de Dumnezeu şi predicând cuvântul Său, şi profeţii falşi, mincinoşi, care-şi arogă ei înşişi dreptul de a profeţi, fără misiune, fără mandat din partea lui Dumnezeu, predicând propriile lor idei (2, 8, 26.30; 5, 13; 14, 13 şi altele).

Ideea mesianică este foarte bine conturată în predica lui Ieremia. Ca şi la alţi profeţi, ea este evidenţiată atunci când se pun în contrast relele prezentate cu bunurile împărăţiei viitoare.[40] Chiar dacă poporul a fost dus în robie, exilaţii se vor întoarce, iertarea a fost acordată, reconcilierea deschide o nouă eră. Ierusalimul va fi tronul lui Dumnezeu şi locul de întâlnire al popoarelor: „În vremea aceea Ierusalimul se va numi tronul lui Dumnezeu şi toate popoarele se vor aduna acolo pentru numele Domnului şi nu se vor mai purta după îndărătnicia inimii lor celei rele". (3, 17).[41] Întreg capitolul 31 este o proorocie privitoare la Mesia: „În vremea aceea voi fi Dumnezeul tuturor seminţiilor lui Israel". (31, 1). Chiar şi vecinii lui Iuda, care acum se ridică împotriva lui sunt invitaţi să se convertească şi să se numere cu poporul ales: „Aşa zice Domnul despre toţi vecinii mei cei răi . . . Se vor aşeza în mijlocul poporului Meu" (12, 14—16). De fapt, acest apel este făcut de Ieremia pentru toate popoarele: „Doamne, puterea mea, tăria mea şi scăparea mea la vreme de necaz, la Tine vor veni popoarele de la marginile pământului . . . De aceea, le voi arăta acum, arăta-le-voi mâna Mea şi puterea Mea şi vor afla că numele Meu este Domnul" (16, 19—20). În locul păstorilor necredincioşi şi a regilor care au condus rău şi au rătăcit poporul, Dumnezeu va aşeza „păstori după inima Mea care vă vor păstori cu ştiinţă şi pricepere" (3, 15), şi „voi aduna rămăşiţele turmei Mele din toate ţările prin care le-am risipit, le voi întoarce la staulele lor şi vor naşte şi se vor înmulţi". (23, 1—4). Mai mult, un Rege drept şi înţelept, coborând din David, Odraslă dreaptă va împărăţi în veac şi va face judecată: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi ridica lui David Odraslă dreaptă şi va ajunge rege şi va domni cu înţelepciune; va face judecată şi dreptate pe pământ" (23, 5). Numele Lui va fi: „Domnul, dreptatea noastră" (23, 6).

De asemenea, profetul Ieremia preveste şte „Noul Legământ" (31, 31) încheiat de Dumnezeu cu „Casa lui Israel şi cu casa lui Iuda", dar, deosebit de „legământul" vechi: „voi pune legea Mea înlăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (31, 33).

## CONCLUZII

A reconstitui viaţa lui IEREMIA, nu este o muncă uşoară, cu atât mai mult cu cât existenţa sa a fost amplasată într-o perioadă adânc zbu-

40 J. Touzard, art. *„L'espérance messianique"*, în „Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique", t. II, col. 1620—1621.

41 Nicolae Neaga, *Profeţii mesianice în Vechiul Testament*, Texte, Sibiu, 1929, p. 53—54.

ciumată a istoriei poporului evreu. Este adevărat că, în cartea care-i poartă numele, găsim din abundenţă relatări biografice şi chiar autobiografice destul de precise, dar, aceste relatări nu sunt redate cronologic, lucru care ne poate deruta. În orice caz, activitatea sa bogată rămâne un model pentru cei care i-au urmat.

IEREMIA, desfăşurându-şi mandatul divin într-o perioadă dificilă din viaţa lui Israel, şi-a adus, din plin, aportul la păstrarea ideii unui singur Dumnezeu în conştiinţa evreilor, precum şi la instaurarea virtuţilor în viaţa social-politică a lui Israel.

Profeţiile sale şi activitatea sa, au avut o mare influenţă asupra urmaşilor, dar nu au provocat constituirea unei „şcoli ieremiene" cum a fost şcoala „isaiană" din secolul precedent. El lasă în urma lui o experienţă, o mărturie, o instituţie, mai mult decât o gândire sistematică. „Teologia lui Ieremia este mai puţin un sistem, decât un ferment".[42] De aceea, influenţa lui Ieremia este mai mult anonimă. Nu se poate tăgădui însă rolul decisiv al profetului în marile mutaţii, care după căderea lui Iuda, anunţau transformarea societăţii ebraice şi pregăteau de departe răspândirea mesajului evanghelic.

**Pr. drd. Aurel Pavel**

## CATOLICITATEA BISERICII ŞI IMPLICAŢIILE ACESTEIA* ÎN CONCEPŢIA TEOLOGULUI VLADIMIR LOSSKY

Una dintre cele mai complexe probleme care a frământat gândirea teologică din veacul XIX şi XX, a fost problema eclesiologică, declanşată de scrierile teologului catolic Möhler şi de opera gânditorului răsăritean Homiacov, care au reuşit să pună lumea teologică, în plină efervescenţă eclesiologică. Problema eclesiologică a fost determinată şi de mişcarea ecumenică fondată mai ales de Bisericile protestante care simţeau o lipsă acută a unităţii bisericeşti şi doreau refacerea unităţii creştine spre a avea o legătură strânsă cu celelalte Biserici apostolice tradiţionale.

În acest context, în domeniul eclesiologiei apar nenumărate întrebări care vor constitui obiectul principal al teoriilor eclesiologice. Gândirea teologică din veacul XX, îşi conturează reflexia asupra naturii sau fiinţei Bisericii sau asupra relaţiei acesteia cu celelalte dogme şi de multe ori polarizează în jurul aspectului uman sau divin fără să reuşească să păstreze linia de echilibru a dogmei de la Calcedon. În acest sens întreaga problematică eclesiologică s-a raportat la însuşirile fundamentale ale Bisericii, care au fost fie supradimensionate, fie eclipsate sau relativizate.

Catolicismul datorită viziunii scolastice despre Trinitate, a exacerbat rolul unităţii, ajungând la o viziune eclesiologică unilaterală deter-

42 A. Gelin, op. cit., p. 240.

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat, la catedra de Dogmatică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, care a dat avizul pentru publicare.

minată de naturalism și esențialism. De asemenea și filioquismul a avut consecințe nefaste pentru eclesiologia catolică apuseană, dat fiind faptul că rolul Duhului Sfânt în Biserică, a fost substituit de autoritatea conștiinței Bisericii care era reprezentată de infailibilitatea pontifului roman. Astfel în eclesiologia catolică apuseană Biserica este concepută ca o instituție umană nepnevmatologizată, sfințenia și morala creștină au fost reduse la o sociologie umanitaristă sau la un activism social, iar catolicitatea și-a pierdut forța ei interioară fiind redusă la o extindere a unității Bisericii în lume.

Protestantismul situându-se la polul opus a accentuat aspectul divin al Bisericii ajungând la un monofizitism eclesiologic care anulează participarea omului la o viață de comuniune și dragoste a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime. Bisericile protestante fiind ostile unității juridice și formale, impusă de autoritarismul papal, au exacerbat rolul diversității și al individualității eclesiologice, promovând frământarea și disperarea eclesiologică.

În cadrul teologiei ortodoxe apar teoriile eclesiologice euharistice susținute de M. Afanassieff și Al. Schmemann, opuse eclesiologiei universaliste susținută de teologia catolică apuseană. Teoriile eclesiologice euharistice, susțineau că Biserica se constituie în jurul Euharistiei prezidată de episcop potrivit prncipiului că acolo unde este Euharistia este Biserica lui Dumnezeu și acolo unde este Biserica lui Dumnezeu este Euharistia. Aceste teorii eclesiologice nu au reușit să păstreze linia patristică a Bisericii deoarece ele reduc Biserica la o monadă eclesială închisă în sine, fără a avea relații cu Biserica universală. Eclesiologia euharistică susținută de Afanassief și Schmemann, oscilează între cei doi poli ai gândirii teologice apusene, între catolicism care reduce eclesiologia la o unitate închisă și protestantism care supradimensionează rolul bisericilor locale fără a fi într-o relație strânsă de comuniune bazată pe adevăr și iubire, cu celelalte Biserici sau cu Biserica universală. Problema eclesiologiei euharistice în ortodoxie nu a fost rezolvată în mod pozitiv nici de teologul grec J. Zizioulas care nu reușește să depășească obstacolele impuse de eclesiologia camunităților locale considerând că acestea pot să fie sau nu, în relație cu Biserica universală.

Singurul teolog ortodox care reușește să repună eclesiologia ortodoxă pe adevăratele baze ale patristicii răsăritene este Vladimir Lossky care prin viziunea sa fundamentată pe dogma treimică, hristologică și pnevmatologică, depășește atât unitatea închisă a eclesiologiei catolice cât și diversitatea dusă la extrem — specifică eclesiologiei protestante. De aceea în cadrul acestei lucrări vom încerca să prezentăm viziunea eclesiologică a lui Vladimir Lossky, referitoare la sobornicitatea Bisericii precum și unele nuanțe eronate ale acestui gânditor sub forma a trei capitole:

1. Triadologia, hristologia și pnevmatologia ca bază a sobornicității Bisericii.

2. Sobornicitatea și universalitatea Bisericii raportată la adevărul creștin.

## 3. Receptarea teoriei eclesiologice despre sobornicitate a lui Vladimir Lossky, în teologia ortodoxă românească.

### 1. Triadologia, hristologia şi pnevmatologia ca bază a sobornicităţii Bisericii

a. Triadologia ca bază a sobornicităţii Bisericii: Vladimir Lossky prin viziunea sa eclesiologică, arată că Sf. Treime este modelul suprem şi structura vie de comuniune şi dragoste a vieţii eclesiale. Spre deosebire de slavofili care promovau ideea de „sobornost" ca unitate şi comunitarism sub forma unui catolicism voalat, teologul rus Vl. Lossky, depăşeşte atât concepţia lui Homiakov şi a gânditorilor ruşi moderni cât şi a teoriilor eclesiologice susţinute de teologii Afanassieff şi Schmemann. Pornind de la premiza patristică după care „Biserica e plină de Treime" cum spunea Origen, teologul rus arată că Treimea stă la baza structurilor Bisericii, fiind dogma fundamentală pe care se reazămă întreaga eclesiologie ortodoxă. Dogma Sf. Treimi a fost înţeleasă în gândirea patristică răsăriteană ca unitate şi diversitate absolută şi ca identitate absolută şi alteritate absolută. Părinţii răsăriteni, arată că numărul de trei exprimă desăvârşirea. În acest sens Sf. Grigorie de Nazians spune: „monada este pusă în mişcare în virtutea bogăţiei sale: se trece dincolo de diadă deoarece dumnezeirea este mai presus de materie şi de formă; triada se închide în desăvârşire deoarece ea este cea dintâi care trece dincolo de alcătuirea diadei. În felul acesta dumnezeirea nu rămâne limitată şi nici nu se risipeşte la nesfârşit. Una ar fi fără cinste, cealaltă ar fi contrară rânduielii; primul aspect ar fi numai ceva pur iudaic; celălalt aspect ar fi ceva grecesc şi politeist".[1]

Pornind de la distincţia dintre fiinţă şi persoană, teologia ortodoxă modernă rusă arată că cel mai potrivit nume ce i se poate conferi Treimii, este Trei-Unitatea, potrivit concepţiei Sf. Grigorie de Nazianz care afirma că „trios" „acest cuvânt uneşte pe cele unite prin fire şi nu îngăduie să se risipească cele ce sunt cu neputinţă de despărţit".[2]

Vladimir Lossky arată că dogma Sfintei Treimi ca dogmă sobornicească şi ca expresie a unităţii şi diversităţii absolute, este şi trebuie să fie adânc impregnată în viaţa Bisericii. „Noi ajungem aici la izvorul însuşi al sobornicităţii, la identitatea misterioasă a întregului şi a părţilor, la distincţia materiilor şi persoanelor, la identitatea absolută care este în acelaşi timp o diversitate absolută — la misterul iniţial al revelaţiei creştine, la dogma Sfintei Treimi".[3] Sfânta Treime este dogma sobornicească a eclesiologiei ortodoxe pentru că noi cunoaştem Sfânta Treime şi participăm la viaţa de comuniune şi iubire a dumnezeirii prin Biserică, prin care se descoperă Treimea. „Dumnezeu-Sfânta Treime nu poate fi cunoscut decât în unitatea diversitate a Bisericii soborniceşti şi,

1 Sf. Grigorie de Nazians, *Cele cinci Cuvântări teologice*, P.G., 35 col 1160; C.D. Th De regnon op. cit. 1, 105, apud. Vl. Lossky: *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Bucureşti, 1992, p. 77.

2 *Ibidem*, p. 78; Oratio. Cap. 23, 10, ibidem col 1161.

3 Vladimir Lossky, *Al image et a la ressemblance de la Dieu.*

pe de altă parte, dacă Biserica are sobornicitate, înseamnă că Fiul și Duhul Sfânt trimiși de Tatăl au relevat Treimea — și aceasta nu într-un mod abstract, ca pe o cunoaștere intelectuală ci ca o regulă însăși a vieții sale. Sobornicitatea este o legătură care unește Biserica de Dumnezeu ce se revelează ei ca Treime, conferindu-i modul de existență propriu unității-diversității divine, o ordine de viață „după chipul Treimii".[4]

Potrivit concepției patristice, Sfânta Treime există ca unitate absolută care este exprimată prin Ființa divină și diversitate absolută, exprimată prin cele trei Persoane ale dumnezeirii, fiecare dintre aceste Persoane nu reprezintă numai o parte a dumnezeirii ci Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt este Dumnezeu deplin pentru că cuprinde în mod integral, deodată și întreagă, ființa dumnezeirii. Într-un mod similar Biserica care este chipul Treimii, ca și biserica locală, nu este numai o parte a Bisericii ci este Biserică deplină sau întreagă. „Cum în Dumnezeu fiecare din cele trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu este o parte a Treimii, ci Dumnezeu deplin în virtutea identității Sale inefabile cu natura una, la fel Biserica nu este o uniune de părți, ea este sobornicească în fiecare din părțile Sale căci fiecare parte din ea se identifică cu întregul, exprimă întregul, ceea ce echivalează întregul și nu există în sfera întregului".[5]

Unitatea în diversitate a Bisericii, a părții eclesiale sau a bisericii locale cu întregul este exprimată prin formula „pars in toto e toto in pars", adică Biserica locală este o biserică deplină, întreagă și nu reprezintă doar o parte a Bisericii, însă ea trebuie să fie în relație cu Biserica universală precum în Sfânta Treime o Persoană nu este în afara celorlalte Persoane. În acest sens este depășită atât monada eclesială închisă în sine care generează un universalism eclesiologic abstract, cât și triada risipită, fără unitate ontologică care promovează un eclesiologism disperat. „Tocmai pentru aceasta Biserica a apărat cu tărie taina Sfintei Treimi împotriva patimilor firești ale rațiunii omenești, care se străduiau să o suprime, reducând Treimea la unitate, făcând din Ea o esență a filozofilor, în trei chipuri de manifestare (modalismul lui Sabelie), sau împărțind-o în trei ființe deosebite cum făcea Arie".[6]

Eclesiologia paulină definește Biserica ca „stâlp și temelie a Adevărului" (I Tim. 3, 15) care trebuie să lupte pentru păstrarea și promovarea adevărului, pentru că viața eclesiologică să-și păstreze integritatea și profunzimea dogmelor creștine. „Iată de ce, orice eroare dogmatică despre Treime își va găsi în mod necesar exprimarea în concepția de sobornicitate a Bisericii, se va traduce printr-o schimbare profundă a organismului eclesiastic. Și invers: „Dacă o persoană, un grup sau o întreagă biserică locală trădează în căile sale istorice acordul perfect între unitate și diversitate, această abatere de la adevărata sobornicitate va fi un indiciu sigur al unei întunecări în cunoașterea Sfintei Treimi".[7]

---

4 *Ibidem*, p. 177—178.
5 *Ibidem*, p. 177—178.
6 Vl. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, cap. 3, p. 79.
7 Vl. Lossky, *Al image...*, p. 177.

b. Hristologia și pnevmatologia ca bază a sobornicității Bisericii:

Concepția lui V. Lossky despre eclesiologie se fundamentează pe relația dintre Hristos și Duhul Sfânt. În acest sens, teologul rus arată că Hristos și Duhul Sfânt, sunt cele două mâini ale Tatălui cu care îl creează și îl recreează pe om. Între Hristos și Duhul Sfânt există o relație veșnică, pentru că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul, odihnindu-Se asupra Acestuia și strălucind prin El iar Fiul Îl iubește pe Tatăl numai prin Duhul Sfânt pentru ca comuniunea existențială de dragoste să fie desăvârșită. Părinții răsăriteni afirmă că între nașterea și purcederea Duhului Sfânt există o relație strânsă care relevă legătura ontologică care există în Sfânta Treime. Această relație strânsă dintre Fiul și Duhul Sfânt se va reflecta și în misiunea celor două Persoane în iconomia de mântuire a lumii.

După Sfântul Simeon Noul Teolog, spunem că „Sfântul Duh este trimis sau dat, dar aceasta nu înseamnă deloc că El rămâne străin de voința misiunii Sale. Într-adevăr Sfântul Duh, una din Persoanele Sfintei Treimi, împlinește prin Fiul ceea ce dorește Tatăl, ca și cum aceasta ar fi voința Sa, căci Sfânta Treime este neîmpărțită în ceea ce privește firea, substanța și voința Sa".[8] Astfel misiunea Fiului este pregătită de Duhul Sfânt, iar Hristos pregătește venirea Sfântului Duh pentru că: „Cincizecimea nu este o continuare a Întrupării, ea este urmarea acesteia, consecința acesteia: creația a devenit aptă să primească Sfântul Duh și El pogoară în lume, umple de prezența Sa Biserica răscumpărată, spălată, curățită prin Sângele lui Hristos... Cincizecimea apărea deci ca țelul, scopul final al iconomiei dumnezeiești pe pământ".[9]

Sfinții Părinți răsăriteni au mărturisit cu toții relația strânsă dintre Hristos și Duhul Sfânt și au afirmat unitatea de voință și lucrare a celor două Persoane în lume. Sfântul Grigorie de Nissa spune: „nu ne gândim la Tatăl fără Fiul și nu-L gândim pe Fiul fără Sfântul Duh. Căci este cu neputință să ajungi la Tatăl, fără să fi fost înălțat de Fiul și cu neputință să-L numești pe Iisus Domn fără numai în Sfântul Duh"[10] iar Sfântul Ioan Damaschinul afirmă că „Fiul e chipul Tatălui iar Duhul e chipul Fiului"[11] și mai lămurit confirmă acest lucru Sf. Simeon Noul Teolog, când spune că dacă Fiul e ușa care duce la Cel ce locuiește în casă, adică la Tatăl, Sfântul Duh e cheia care ne deschide ușa",[12] iar imnele Bisericii noastre cântă: „chipul Duhului e Fiul și al Fiului e Duhul".[13]

Această relație dintre Duhul Sfânt și Fiul, pe care Lossky a adus-o în centrul teologiei ortodoxe contemporane este justă, autentică și specifică tradiției patristice răsăritene și vieții eclesiale ortodoxe, reușind în

8 Sf. Simeon Noul Teolog, Omilia 62 în P.G. ton 102, col 321—694, apud, Vl. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 119.

9 Vl. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 189—190.

10 Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Macedonium*, paragraf 12 P.G. ton 44 col 1316 apud. Vl. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 190.

11 Sf. Ioan Damaschinul, De fide orthodoxe: 1, 13 P.G., ton 94 col 856, apud. Vl. Lossky, *Teologia mistică...* p. 196.

12 Sf. Simeon Noul Teolog, Cuvântarea 59, ed. Siros, p. 307, apud. Vl. Lossky, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, p. 190.

13 Canonul Sf. Vasile la 1 Ianuarie, odă a VII-a, P.G. ton 29, p. 395, apud.

același timp să depășească hristomonismul catolic apusean și pnevmatologismul disociat de hristologie din cadrul bisericilor protestante. Însă această relație dintre hristologie și pnevmatologie are unele nuanțe care nu corespund gândirii patristice și ontologiei creștine răsăritene. În opera: Teologia Mistică a Bisercii de Răsărit, Lossky afirmă că lucrarea lui Hristos se îndreaptă spre firea umană pe care o recapitulează în Ipostasul Său iar lucrarea Sfântului Duh, dimpotrivă, se îndreaptă spre persoane adresându-se fiecăreia dintre ele: „Hristos devine chip unic potrivit firii comune a omenirii: Sfântul Duh dă fiecărei persoane create după chipul lui Dumnezeu putința de a realiza asemănarea în firea comună; Unul împrumută firii ipostasul Său, Celălalt dă dumnezeirea Sa persoanelor. Astfel lucrarea lui Hristos unește lucrarea Sfântului Duh, diversificată. Totuși, una este cu neputință fără alta: unitatea firii se realizează în persoane; cât despre persoane, ele nu-și pot atinge desăvârșirea, nu pot să devină pe deplin persoane, decât în unitatea firii, încetând să fie „indivizi", trăind pentru ei înșiși, având firea și voința lor proprie, „individuală". Lucrarea lui Hristos și lucrarea Sfântului Duh, Sfântul Duh Se împărtășește persoanelor umane prin Hristos".[14]

Concepția lui Lossky că Hristos realizează unitatea Bisericii prin trupul mistic îndumnezeit prin cele patru etape este iconomiei de mântuire a lumii și faptul că Duhul Sfânt diversifică, adresându-se persoanelor umane, opera de mântuire, duce la un raționalism abstract care scindează întreaga ontologie creștină separând ființa de ipostas. Potrivit concepției patristice ființa nu poate exista în afara ipostasului, iar ipostasul nu poate exista fără ființă, pentru că ființa este conținutul ontologic sau posibil, reprezentând obiectivitatea, iar ipostasul este conținutul întrupat sau ipostaziat, care reprezintă subiectvitatea, astfel încât un obiect care reprezintă ființa nu poate exista în afara subiectului; iar subiectul (ipostasul) trebuie să aibă un conținut ontologic obiectiv, adică o ființă.

Este adevărat că natura umană a fost enipostaziată de Hristos în ipostasul divin, dar pentru acest fapt Fiul lui Dumnezeu întrupat nu cuprinde în mod virtual sau potențial și relațional pe toți oamenii și ca persoane, pentru că Fiul lui Dumnezeu e Rațiunea supremă și în același timp revelația structurală a Treimii, după care au fost create toate rațiunile în lume și mai ales omul ca subiect rațional.

Iar în Duhul Sfânt nu este numai Cel care diversifică sau Cel care împărtășește în mod relațional opera de mântuire obiectivă persoanelor umane, ci dimpotrivă Duhul Sfânt este Cel Care crează și zidește unitatea Trupului mistic al lui Hristos. De fapt lucrarea Treimii este una pentru că o Persoană treimică nu se afirmă decât afirmând pe celelalte sau în relație cu celelalte. De aceea, în mod paradoxal, Lossky deși recunoaște că lucrarea de mântuire a Fiului și Duhului Sfânt este inseparabilă dar totuși distinctă, se contrazice în mod evident, pentru că atribuie lui Hristos unitatea lucrării fără să mai adauge și participarea Duhului Sfânt la această unitate chiar după evenimentul Cincizecimii. De aseme-

---

14 Vladimir Lossky, *Teologia Mistică*..., Buc. 1992, p. 196.

nea, Hristos dacă este Cel care realizează unitatea numai în mod obiectiv, înseamnă că devine un principiu pasiv al Bisericii, iar Duhul Sfânt devine un prncipiu activ care ar primi astfel o oarecare notă de superioritate în cadrul eclesiologiei.

Aceste nuanţe puţin deplasate ale viziunii eclesiale despre sobornicitate ale teologului Vladimir Lossky s-au datorat opoziţiei sale faţă de hristocentrismul catolic.

În lucrarea: Al image et a la ressemblance de Dieu, Lossky scoate în evidenţă rolul Duhului Sfânt în cadrul eclesiologiei, poziţie teologică subestimată şi relativizată de catolicismul apusean datorită filioquismului. În acest sens Lossky arată: „Singură această condiţie hristologică — unitate a naturii umane recapitulată prin Hristos, n-ar putea fi suficientă. O altă condiţie cu caracter pozitiv este necesară pentru ca Biserica să devină nu numai Trupul lui Hristos, ci şi cum spune acelaşi text al Sf. Pavel — Efeseni 1, 23 — „plinătatea Celui ce plineşte toate în toţi“.[15]

În viziunea sa eclesiologică despre sobornicitate Lossky reuşeşte să depăşească hristocentrismul catolic care promova o universalitate abstractă, confundând sobornicitatea cu unitatea Bisericii datorită filioquismului. „A vrea să fondezi eclesologia doar pe întrupare, a vedea în Biserică o continuare a întrupării, o continuare a operei lui Hristos, cum se spune foarte adesea, înseamnă să uităm Cincizecimea, înseamnă a reduce opera Duhului Sfânt la un rol secundar, cel al unui trimis al lui Hristos, al unui agent de legătură între cap şi membrele trupului“.[16]

Pnevmatologia, în viziunea eclesiologică a lui Lossky, dobândeşte dimensiuni grandioase, relativizând rolul hristologiei şi scindând unitatea eclesiologiei. „Duhul Sfânt diversifică ceea ce Hristos unifică... Mai mult, fără diversitatea personală, unitatea naturală n-ar putea să se realizeze, ea ar fi înlocuită de o unitate exterioară abstractă, administrativă, orbeşte îndurată de către membrii unei colectivităţi, cum pe de altă parte, în afara unităţii de natură, n-ar mai fi loc pentru dezvoltarea diversităţii personale care s-ar transforma în antipodul său: oprimarea reciprocă de fiinţe individuale şi mărginite. Nici o unitate de natură fără diversitatea persoanelor, nici persoane deplin realizate în afara unităţii naturale. Sobornicitatea constă în acordul perfect al celor doi termeni: unitate şi diversitate, natură şi persoană“.[17]

Lossky într-adevăr prin concepţia sa eclesiologică pune bazele adevăratei sobornicităţi care este exprimată prin relaţia strânsă dintre unitate şi diversitate, depăşind cele două extreme eronate: a unităţii eclesiologice fondată pe un hristocentrism eclesiologic care generează o sobornicitate, care se confundă cu extinderea unităţii Bisericii în lume şi a diversităţii eclesiologice, fondată pe un pnevmatologism eclesiologic disociat de hristologie, care promovează fărâmiţarea şi dispersarea eclesiologică susţinută de teologia protestantă.

15. Vladimir Lossky, *Al image...* p. 174.
16 *Ibidem*, p. 175.
17 *Ibidem*, p. 175—176.

Unele nuanţe ale sobornicităţii eclesiale nu sunt, însă, fundamentate pe teologia patristică şi nu cu justificare în ontologia răsăriteană. Atribuirea unităţii de natură lui Hristos şi diversităţii personale Duhului Sfânt, reprezintă speculaţii filosofice, care nu pot să fie justificate din punct de vedere patristic. Duhul Sfânt este prezent în Biserică nu numai ca Persoană care diversifică opera de mântuire, ci şi ca ipostas unitar şi unificator, pentru că fiecare dar al Duhului Sfânt este împărtăşit în mod aparte persoanelor, dar funcţia darului sau slujirea acestuia, are o frumuseţe proprie şi o frumuseţe comună".[18] Iar Sf. Vasile cel Mare zice: „Duhul Sfânt este numit de multe ori legătura celor ce se sfinţesc".[19] În acest sens observăm că Duhul Sfânt este numit Duhul lui Hristos, iar lucrarea lor este o lucrare comună atât de unificare cât şi de diversificare. Rolul atribuit lui Hristos care realizează numai o unitate de natură între oameni este privit unilateral de Lossky pentru că Hristos „deşi e ipostasul dumnezeiesc al naturii noastre, deci un ipostas cu o conştiinţă umană deschisă în gradul suprem altora, împlineşte totuşi funcţia unei persoane umane distinctă de celelalte —, deci Hristos aducând la unitatea cu sine persoanele umane, în baza unităţii lor de natură cu El, nu le confundă".[20] De asemenea, nici lucrarea Duhului Sfânt nu poate fi considerată distinctă de lucrarea lui Hristos pentru că „propriu-zis lucrarea lui Hristos e una cu lucrarea Sfântului Duh în Biserică. Duhul Sfânt întipăreşte în interiorul subiectelor umane lucrarea dumnezeiască cea una cu a lui Hristos şi imprimă adânc în fiecare, chipul lui Hristos, fără să le confunde sau să le uniformizeze prin aceasta".[21]

Ca şi concluzie referitoare la viziunea eclesială — despre sobornicitate a lui Lossky, fondată pe hristologie şi pnevmatologie, putem admite unitatea şi diversitatea pe care o crează în Biserică Hristos şi Duhul Sfânt. Nu poate fi admisă însă, această disociere a lucrării de mântuire a lumii între Hristos, care realizeaă unitatea eclesiologică prin natura umană asumată în ipostasul divin, şi Duhul Sfânt, care oferă diversitatea prin împărtăşirea operei de mântuire persoanelor umane. În cazul în care am accepta această disociere a iconomiei Fiului şi a iconomiei Duhului Sfânt, ar însemna să admitem teza catolică potrivit căreia Biserica este opera Duhului Sfânt care constituie principiul activ în Biserică şi să admitem că Hristos rămâne în cer ca principiu pasiv, scindând astfel unitatea Persoanelor Treimice şi ajungând la un triteism eclesiologic.

Concepţia ortodoxă despre sobornicitate este fundamentată pe hristologie şi pnevmatologie, care exprimă unitatea şi diversitatea în Biserică atât de Hristos cât şi de Duhul Sfânt, care au o lucrare comună şi inseparabilă.

---

18 Sf. Ioan Gură de Aur, *Ep. I Cor — Omilia* 31, P.G. 41, col. 260, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Buc. 1987, p. 324.

19 Sf. Vasile cel Mare, *Liber de Spiritu-Sancto*, P.G. 32 col 181, apud. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Buc. 1987, p. 324.

20 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 326.

21 *Ibidem*.

### 2. Sobornicitatea şi universalitatea Bisericii raportată la adevărul creştin.

Însuşirile Bisericii reprezintă pentru V. Lossky patru pietre de temelie fără de care Biserica nu ar fi deplină, deoarece acestea exprimă plenitudinea fiinţei Sale. Folosind calea negativă, în demersul demonstrativ, Lossky arată că numai fără una din aceste însuşiri — Biserica şi-ar pierde relaţia ei cu adevărul: „este evident că acordul celor patru atribute ale Bisericii e de aşa natură încât suprimarea sau schimbarea caracterului unui membru din această distincţie quadripartizată ar suprima noţiunea însăşi de Biserică, sau ar transforma-o profund schimbând la rândul lor caracterul celorlalte atribute".[22] În acest sens Biserica, fără atributul unităţii, ar fi o umanitate împărţită sau amestecată într-o confuzie ca la turnul Babel, iar Trupul lui Hristos, ca expresie a unităţii, ar fi cu totul absent în Biserică. Fără atributul Sfinţeniei, Biserica ar fi lipsită de Duhul Sfânt, iar Trupul lui Hristos, ar fi un trup lipsit de viaţă, de Duh, similar cu trupul lui Israel care nu a primit Duhul Sfânt, deci ar fi o Biserică stearpă sau neroditoare. Lipsită de atributul apostolicităţii, Biserica ar fi constituită ca o realitate concretă istorică, însă fără puterea divină care s-a transmis prin succesiune apostolică.[23] Aşadar cele patru însuşiri sau atribute se corelează, se presupun şi se interrelaţionează, afirmându-se reciproc şi sunt ancorate sau fundamentate în cele trei mari dogme creştine: triadologia, hristologia şi pnevmatologia.

Vladimir Lossky face această succintă prezentare a atributelor Bisericii pe cale negativă cu scopul de a arăta rolul sobornicităţii în relaţia cu celelalte trei însuşiri eclesiologice.

După acest teolog noţiunea de „sobornost" este specifică teologiei ortodoxe ruse contemporane, fiind opusă teologiei catolice apusene şi dobândeşte în mod paradoxal mai multe conotaţii, creând astfel o ortodoxie de export cu o nuanţă exotică care nu poate fi accesibilă celor iniţiaţi. Analizând etimologic cuvântul „sobornost" observăm că aceasta derivă de la adjectivul „universal" din limba greacă (soborni) şi a primit o conotaţie aparte dată de Homiakov şi slavofili ca expresie a universalităţii, deşi, în fond, temenul de „sobornost", înseamnă „întrunire, conciliu, sinod" fără a pierde însă sensul de universalitate.

În concepţia lui Lossky sobornicitatea este o expresie sau o calitate a adevărului. Pentru acest fapt se pune următoarea întrebare: Ce ar fi „Biserica fără adevăr", fără cunoaşterea sigură a datelor revelaţiei, fără experienţa conştientă şi infailibilă a misterelor divine".[24]

În pofida faptului că şi-ar păstra unitatea, în Biserică ar fi o unitate de opinii multiple fondată pe culturi şi civilizaţii diferite şi exprimată printr-o formă exterioară şi relativă a administraţiei. O Biserică care ar avea atributul sfinţeniei dar ar fi lipsită de adevăr, ar avea „o sfinţenie inconştientă, o cale spre sfinţenie fără lumină, în întunericul ignoran-

22 Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 168.
23 *Ibidem*, p. 168—169.
24 *Ibidem*, p. 170.

ței".[25] Dar o Biserică apostolică privată de adevăr „n-ar fi decât o fidelitate oarbă cu un principiu abstract, golit de sens".[26] Biserica privată de adevăr este o Biserică lipsită de sobornicitate.

Losky face o distincție clară între sobornicitate și universalitate: „Mi se pare incontestabil că cuvântul sobornicesc a primit un sens nou, un sens creștin în limbajul Bisericii, care a construit un termen special, evocând o realitate diferită de cea care se leagă de noțiunea comună de universal".[27]

În viziunea gânditorului rus, sobornicitatea are un caracter mai intim ființei Bisericii și exprimă ceva mai concret față de universalitate care are un caracter mai abstract și exprimă aspectul exterior sau formal al Bisericii. Fără îndoială că și adevărul are o dimensiune universală, adică este comun tuturor, este primit de întreaga lume, însă sobornicitatea Bisericii (în lume) nu poate fi confundată sau identificată cu expansiunea Bisericii în lume, pentru că în acest mod sobornicitatea ar fi o calitate a unității și nu ar mai constitui un atribut fundamental și necesar ființei eclesiologice.

Spre deosebire de alte religii, sobornicitatea este specifică Bisericii creștine care este „stâlpul și temelia Adevărului" (I Tim. 3, 15), pe când universalismul este comun tuturor religiilor mari ale lumii, pentru că se poate vorbi nu numai de o expansiune a creștinismului ci și de un universalism budhist și islamist, dar niciodată nu se poate vorbi despre o sobornicitate a acestora. Pentru acest fapt universalitatea creștină „este un corolar al sobornicității, o calitate care decurge din aceasta în mod necesar, care se găsește în mod inseparabil legată de sobornicitatea Bisericii, nefiind nimic altceva decât exprimarea sa exterioară, materială. Această calitate a primit încă din primele epoci ale Bisericii numele de ecumenism",[28] Lossky face distincția între sobornicitate și universalitate, în scopul de a arăta că sobornicitatea nu se reduce la un creștinism geografic cu un caracter ecumenic de expansiune a creștinismului în lume. Termenul ecumenic a desemnat lumea greco-romană, iar mai târziu în Imperiul Bizantin, a fost titlul acordat celor două mari patriarhii și sinoadelor generale ale Bisericii care strângeau episcopatul din întreaga lume ecumenică. „Ecumenic desemna astfel ceea ce avea legătură cu ansamblul teritoriului eclesiastic, în opoziție cu ceea ce nu avea decât o valoare locală, provincială (de exemplu un sinod provincial, un cult local").[29]

În viziunea eclesiologică a lui Lossky, universalitatea, ecumenicitatea sau catolicitatea se referă doar la ansamblu, la universal, la comun, la Biserica universală, fără ca să implice și părțile (particularul sau individualul) ca Biserică deplină care poate afirma, promova, păstra și lupta pentru adevăr. „Să înțelegem bine aici diferența între ecumenicitate și sobornicitate": Biserica în ansamblul său este numită ecumenică, acest calificativ nu se aplică deloc părților sale, dar fiecare parte, cea mai ne-

25 *Ibidem*, p. 170.
26 *Ibidem*, p. 170.
27 *Ibidem*, p. 171.
28 *Ibidem*, p. 172.
29 *Ibidem*, p. 172.

însemnată a Bisericii — respectiv un credincios — poate să fie sobornic".[30] În acest sens Lossky dă două exemple: în primul rând pe Sfântul Maxim Mărturisitorul care refuză să se împărtăşească de monotelism, opunând sobornicitatea sa unei ecumenicităţi eretice. „Dacă însuşi universul întreg s-ar împărtăşi cu voi, doar eu nu mă voi împărtăşi".[31] De asemenea referindu-se la Biserica ucenicilor adunaţi în foişorul din Sion în Ziua Cincizecimii, Lossky arată că şi atunci Biserica era sobornicească în pofida faptului că nu se extinsese în lume pentru că Biserica a fost încă de la început Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească.

Sobornicitatea ca adevăr izvorăşte din trupul mistic al lui Hristos „pentru că unitatea Trupului lui Hristos este un mijloc în care adevărul se poate manifesta din plin, fără nici o restricţie, fără nici un amestec cu ceea ce-i este străin, cu ceea ce nu este adevăr".[32]

Adevărul în Biserică este confirmat de prezenţa Duhului Sfânt sau a Duhului Adevărului care păstrează adevărul revelat în Biserică, ajutând mădularele lui Hristos să se împărtăşească şi să experimenteze acest adevăr. Adevărul ca expresie a sobornicităţii aparţine atât întregului (Bisericii Universale) cât şi părţilor (Bisericilor locale şi credincioşilor separaţi). „Iată de ce sobornicitatea va găsi exprimări diferite în istoria Bisericii. Sinoadele locale cât şi sinoadele zise ecumenice, vor putea să pună la începutul documentelor lor, formula folosită în timpul primului Sinod, cel al Apostolilor: „Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă" (F.A. 15, 28). Sfântul Vasile într-un moment deosebit de grav al luptei pentru dogmă va putea să strige cu îndrăzneală sobornicească: „Cine nu este cu mine nu este cu adevărul!"[33] Pentru acest fapt fiecare biserică sau fiecare credincios ca membru al Bisericii are datoria să apere şi să lupte pentru afirmarea şi păstrarea adevărului — un laic poate să se opună chiar şi unui episcop în cazul în care acesta este infidel tradiţiei creştine şi trădează adevărul. După Lossky, adevărul depăşeşte atât limita universalului cât şi a particularului, sobornicitatea nu se confundă cu apostolicitatea (cu puterea de a lega şi dezlega dată episcopilor şi urmaşilor lor), dar nici cu sfinţenia „văzând în ea inspiraţia personală a sfinţilor, singurii martori ai adevărului, singurii adevăraţii sobornici; pentru că ar însemna aici să practicăm o eroare asemănătoare montanismului şi să transformăm Biserica într-o sectă mistică. Nu eşti sobornic pentru că eşti sfânt, dar nu poţi să fii sfânt, fără a fi sobornic".[34] Adevărul este comun tuturor şi devine viabil în măsura în care un membru al Bisericii îl mărturiseşte. Sobornicitatea însă, depăşeşte opinia particulară, pentru că mărturisirea adevărului implică integrarea unui martor al adevărului într-o tradiţie vie care este identică cu viaţa Duhului Sfânt în Biserică. Adevărul a fost falsificat în decursul istoriei bisericeşti, atât de opiniile particulare ale unor teologi credincioşi sau clerici, cât şi de unele decizii sinodale, însă nu a fost acceptat de către Biserică, dacă nu a putut fi

30 *Ibidem*, p. 173.
31 *Ibidem*, p. 173.
32 *Ibidem*, p. 174.
33 *Ibidem*, p. 178.
34 *Ibidem*, p. 174.

încadrat în tradiția vie de pretutindeni și dintotdeauna care i-a conferit adevărului o evidență și o intimitate interioară.

Ca atare adevărul nu poate fi redus la formele exterioare ale canoanelor pentru că adevărul nu este o consecință a votului universal, ci adevărul depășește prin evidența sa interioară, atât opinia particulară cât și opinia comună pentru că „nu există alt criteriu de adevăr decât adevărul însuși. Ori acest adevăr este revelația Sfintei Treimi, și el este cel care conferă Bisericii sobornicitatea sa: o identitate inefabilă a unității și a diversității, după chipul Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, Treime consubstanțială și indivizibilă".[35]

Sobornicitatea la V. Lossky este corelată cu adevărul deoarece sobornicitatea Bisericii nu constă în cantitatea sau numărul credincioșilor ci în legătura spiritaulă care îi unește. Vladimir Lossky este fidel tradiției răsăritene și meritul său de a defini sobornicitatea ca expresie și calitate a adevărului trebuie apreciat pentru că Biserica se poate constitui doar pe mărturisire de credință adevărată, exprimată printr-o viață creștină și spiritualitate adevărată. În acest sens teologul rus este în consens cu Sf. Irineu al Lyonului care afirmă că „unde este Biserica este Duhul lui Dumnezeu și unde e Duhul lui Dumnezeu acolo este și Biserica și tot harul, iar Duhul este Adevărul".[36] Spre deosebire de ceilalți teologi ruși care susțin teoriile eclesiologice euharistice, Lossky arată că legătura credincioșilor poate fi realizată numai în Adevăr și Euharistie, potrivit cuvintelor Sfântului Irineu „doctrina noastră este în conformitate cu Euharistia iar Euharistia este în conformitate cu doctrina. De aceea cei ce nu participă la Duhul nu se hrănesc nici de la sânul maicii spre viață, și nu beau, nici din izvorul prea limpede ce pornește din trupul lui Hristos, ci se duc la bălțile gropilor pământești beau apa stricată din noroi; fugind de credința Bisericii nu sunt salvați ci aruncați de Duhul ca să nu fie învățați".[37]

### 3. Receptarea teoriei eclesiologice despre sobornicitate a lui Vladimir Lossky în teologia ortodoxă românească:

A: a. *Sobornicitatea fundamentată pe hristologie și pnevmatologie în concepția Părintelui Stăniloae:*

În teologia ortodoxă românească, soborincitatea a fost fondată pe dogma Sfintei Treimi, reliefându-se aportul existent prin relația care se stabilește între Hristos și Duhul Sfânt în cadrul Sfintei Treimi. Relația dintre Fiul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt în Sfânta Treime, este o relație personală, specială, pentru că Tatăl purcede pe Duhul Sfânt ca să-L iubească pe Fiul, iar Fiul îl iubește pe Tatăl numai prin Duhul Sfânt — fapt pentru care nașterea și purcederea sunt simultane. Tatăl purcede pe Duhul Sfânt care odihnește și strălucește prin Fiul, rămânând într-o

35 *Ibidem*, p. 175.
36 Sf. Irineu al Lyonului, *Adversus Hceresis*, P.G. 3, 24, 1 col. 966.
37 *Ibidem*.

relaţie eternă cu Tatăl. Această relaţie eternă a Fiului şi a Duhului este exprimată şi în planul iconomic de mântuire a lumii.

Creştinismul răsăritean înţelegând într-un mod adecvat dogma Sfintei Treimi şi relaţia dintre Fiul şi Duhul Sfânt, nu a afirmat o prezenţă a Duhului fără să fie însoţită de o prezenţă a lui Hristos şi nici n-a disociat lucrarea Duhului de a Fiului, vorbind despre o preoţie hristologic instituţională şi de o preoţie pnevmatologic generală. „După învăţătura ortodoxă credincioşii nu pot avea pe Duhul decât în Hristos şi vice-versa. Ei sunt uniţi cu Hristos prin Duhul care nu se depărtează de Hristos, care străluceşte din Hristos, dar nu iese din El. Ei se împărtăşesc astfel împreună cu Hristos de odihna Duhului asupra Lui. Desigur, nefiind ipostase divine cum e Hristos, credincioşii se împărtăşesc de o parte din energia Duhului. Ipostasul omenesc nefiind egal cu Ipostasul divin nu se poate cuprinde toată plenitudinea ipostasului Duhului. Dar uniţi fiind cu Hristos stau sub odihna Duhului împreună cu Hristos, sau stând sub odihna Duhului nu pot sta decât sub odihna Duhului cea de deasupra lui Hristos. De deasupra lui Hristos, Duhul nu se depărtează niciodată, căci în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, e odihna lui ca ipostas".[38]

Spre deosebire de Lossky, părintele D. Stăniloae nu separă lucrarea Duhului de a Fiului, depăşind atât hristomonismul apusean catolic dar şi pnevmatologismul promovat de teologul rus.

Lossky nu înţelege în spiritul patristic perihoreza treimică care este exprimată prin intersubiectivitatea Persoanelor Treimice cu interioritate reciprocă, ca trecere, odihnire şi interpretare a Persoanelor şi nu ca mişcare sau ca locuire a uneia în jurul celeilalte. Relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt în iconomia de mântuire a lumii este exprimată prin lucrarea comună a celor două Persoane în scopul de a ne face fii ai Tatălui.

Eclesiologia bazată fie pe o hristologie fie pe o pnevmatologie, a dus la reducerea Bisericii fie la un instituţionalism nepnevmatologic („catolic"); fiind lipsit de Duhul lui Hirstos, care nu are pe Hristos ca prezenţă eficientă îndestulătoare, sau la un individualism pnevmatologic care este lipsit de Trupul lui Hristos şi de Duhul Sfânt care ne zideşte ca mădulare ale acestui Trup. Datorită faptului că în Apus, Duhul Sfânt a avut o poziţie inferioară în cadrul Sfintei Treimi, rolul său în relaţia cu Fiul şi mai ales consubstanţialitatea Sa cu Fiul şi cu Tatăl, nu a fost înţeleasă — şi ca atare Duhul Sfânt a fost confundat, cu subiectivitatea umană colectivă sau individuală datorită căreia s-a ajuns în catolicism să se considere Biserica creatoare de dogme sau conştiinţa ei să se identifice cu Tradiţia ca parte a revelaţiei; iar în protestantism să se atribuie individului capacitatea de aflare a adevărului în Scriptură".[39]

Unele nuanţe care sunt date eclesiologiei ortodoxe de teologul rus Vladimir Lossky, sunt cu totul eronate pentru că în cazul în care am accepta că Fiul este Cel care oferă principiul unităţii de natură în Biserică, ar însemna să acceptăm că „Fiul şi Treimea nu-i o Persoană ci natura,

38 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii,* în Ort 4/1964, p. 514.

39 *Ibidem,* p. 524.

iar Duhul Sfânt nu are şi natura divină Cea una ci reprezintă în exclusivitate principiul personal. Concepţia aceasta se apropie de teoria lui filioque după care Tatăl şi Fiul purcezând ca unitate pe Duhul Sfânt sunt văzuţi oarecum ca o fiinţă. Pe de altă parte lasă impresia că Hristos n-a devenit şi ca om o persoană".[40]

Pe de altă parte dacă am accepta teza potrivit căreia Duhul Sfânt este Cel care diversifică şi se adresează persoanelor, ar însemna să reducem „în fond realitatea personală a Treimii la o singură persoană, la Duhul Sfânt şi comuniunea credincioşilor ca persoane, la o exclusivă comuniune cu Duhul Sfânt. Nu s-ar valida adică, în deplinătatea ei, prezenţa Treimii în viaţa Bisericii".[41]

Viziunea părintelui Stăniloae despre eclesiologie bazată pe triadologie şi relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt este ancorată în patristica şi spiritualitatea răsăriteană care nu concepe Biserica exclusivă a lui Hristos (catolicism) sau exclusivă a Duhului Sfânt (protestantism), ci susţine că lucrarea Fiului este simultană şi comună şi nu separată, în sensul că Fiul ar reprezenta principiul unităţii iar Duhul Sfânt ar reprezenta principiul diversităţii.

În eclesiologia ortodoxă, atât Fiul cât şi Duhul Sfânt realizează Biserica, atât ca unitate cât şi ca diversitate. Lucrarea lor nu este separată şi are o unitate perfectă, deoarece între cele două Persoane există o unitate de fiinţă şi o relaţie personală specială. Hristos e nu numai Cel care unifică. Şi ca Logos divin „nu e un tot indistinct, ci unitatea Lui este în acelaşi timp o plenitudine de sensuri şi ca atare structura pe care El o crează după chipul Său este şi ea o unitate complexă de sensuri. În unitatea structurii cosmosului şi în unitatea cosmosului restabilit ca Biserică se distinge complexitatea diversă a sensurilor particulare. Astfel Logosul întrupat nu realizează Biserica numai ca o structură indistinctă ci ca o structură care nu anulează diversitatea sensurilor, elementelor, persoanelor pe care le cuprinde".[42]

Hristos intrând în relaţie cu umanitatea îşi asumă natura umană, dar în acelaşi timp este şi persoană divină şi ca atare intră în relaţie personală cu cei ce formează Trupul Său, afirmând realitatea lor personală. Duhul Sfânt este şi principiu şi factor de unitate în zidirea trupului tainic al lui Hristos. Duhul Sfânt este Duhul dătător de viaţă sau Duhul lui Hristos care curge sau se răspândeşte în Trupul mistic al lui Hristos, în Biserică, aşa cum curge sângele prin toate celulele corpului, ţinându-le într-o unitate. De aceea în Răsărit practica punerii mâinilor la Taina Mirungerii a fost înlocuită cu ungerea cu Mir pentru a arăta fluiditatea Duhului Sfânt care uneşte mădularele Trupului mistic al lui Hristos.

b. *Specificul sobornicităţii în gândirea Pr. Stăniloae*

Sobornicitatea în gândirea şi opera părintelui Stăniloae are o notă specifică în sensul că termenul de catolicitate sau sobornicitate este înţeles ca şi comuniune bazată pe complementaritate, ca plenitudine care

40 Idem, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în Ort. 1/1967, p. 45.
41 *Ibidem*, p. 46.. 42 *Ibidem*, p. 46..

deţine totul sau întregul. În acest sens Biserica este concepută ca un întreg organic spiritual, care are pe Hristos întreg şi pe Duhul Sfânt cu toate darurile Sale în mod deplin. Catolicitatea sau sobornicitatea Bisericii este exprimată prin relaţia dintre credincioşi şi Hristos ca mădulare ale Trupului tainic al lui Hristos: „Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică."[43]

Potrivit concepţiei patristice, fiecare credincios este o biserică vie, întrucât ca mădular al Trupului lui Hristos este în comuniune cu Hristos şi Duhul Sfânt, cu comunitatea Sa, cu episcopul său şi cu întreaga Biserică universală.

Sobornicitatea este concepută de Sf. Părinţi ca comuniune şi plenitudine în Duhul Sfânt sau în Duhul lui Hristos prin care fiecare mădular al Bisericii primeşte totul şi se bucură de plenitudinea Bisericii participând prin viaţa sa personală la viaţa întregului. După Sf. Ioan Gură de Aur şi Sf. Vasile cel Mare, Biserica este concepută prin imaginea unui corp sau trup care exprimă o unitate în diversitate, un tot sau un întreg sau mai corect spus o unitate în comuniune. Unitatea este exprimată de trupul mistic dar şi de mădulare în care este prezent trupul. Diversitatea este o expresie a darurilor Duhului Sfânt, dar şi un factor de unitate pentru că darurile sunt diferite şi specifice fiecărei persoane iar lucrarea sau funcţia acestor daruri este comună.

Scopul Bisericii este acela de a înainta în deplinătatea eshatologică când Dumnezeu va fi totul în toate (I Cor. 15, 28). În acest sens catolicitatea Bisericii sau plenitudinea acesteia înţeleasă atât calitativ cât şi cantitativ exprimă creşterea Bisericii în Hristos şi în Duhul Sfânt pentru a „ajunge la unitatea credinţei şi cunoştiinţei Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos". (Efes. 4, 11). „Aşa se va întregi plinătatea Bisericii care este puterea ce tinde să cuprindă toată omenirea şi întregul cosmos în sânul Bisericii şi să recapituleze toate în Hristos".[44]

Biserica este sobornicească pentru că deţine în mod deplin adevărul absolut, neştirbit şi nefalsificat şi harul ca expresie a prezenţei integrale a lui Hristos în Duhul Sfânt.

### B. *Sobornicitatea în concepţia canonistului Liviu Stan*

În cadrul Teologiei româneşti, o poziţie aparte a avut-o canonistul Liviu Stan care încearcă prin demersul său teologic să facă o analiză minuţioasă şi corespunzătoare a celor patru termeni (ecumenicitate, universalitate, catolicitate şi sobornicitate) care desemnează sobornicitatea Bisericii. Spre deosebire de Lossky care considera că între aceşti termeni există o legătură strâsă şi o distincţie specială, canonistul Liviu Stan

43 Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Buc., 1978 p. 284.
44 *Ibidem*, p. 290.

conferă fiecărui termen o conotaţie specială determinată de un specific duhovnicesc.

Biserica este ecumenică nu pentru că are menirea sau destinaţia să cuprindă întreg spaţiul geografic, ci pentru că Biserica reprezintă „mântuirea a toată lumea, că ea este depozitarea acestei mântuiri obiective a lumii întregi pe care a înfăptuit-o Domnul prin jertfa Sa şi pe care i-a încredinţat-o Bisericii întemeiată tocmai în scopul continuării operei de mântuire".[45] În acest sens Biserica este cu adevărat ecumenică pentru că cuprinde în mod anticipat întreaga lume dar această cuprindere a lumii este tainică, spirituală sau potenţială şi trebuie actualizată prin participarea fiecărui om la trupul mistic al lui Hristos.

Conceptul de universalitate are acelaşi înţeles de lume, de totalitate, dar în concepţia canonistului, semnificaţia materială (cantitativ-geografică) dobândeşte un înţeles duhovnicesc însemnând o întoarcere a pluralităţii în unitate şi o trăire a unităţii creştine de către toţi credincioşii. „Cuvântul universalitate ca atribut al Bisericii relevă şi aspectul de acţiune unficatoare sau de stare unificată a întregii lumi creştine, stare de unitate creată tot dintr-o pluralitate, dintr-o împreună trăire a celor ce vieţuiesc în Domnul, atât într-o unitate internă a Duhului, cât şi în unitatea universală sau ecumenică a chipului extern văzut al Bisericii".[46]

Prin termenul de catolicitate, canonistul român înţelege că Biserica este universală sau catolică, şi că în afara ei nu mai rămâne nimic. Catolicitatea Bisericii nu se reduce la extensiunea unităţii bisericeşti în lume, ci cuprinde şi înfăţişarea ei lăuntrică, similară universalităţii şi ecumenicităţii, exprimând faptul că Biserica cuprinde întreaga lume, pentru că Hristos ca trup mistic al Bisericii a recapitulat întreaga — umanitate.

Conceptul de sobornicitate, exprimă unitatea Bisericii referitoare la întregul ei cuprins, exprimat prin păstrarea adevărului şi experimentarea harului dumnezeiesc. „A trăi în Biserică sobornicească înseamnă a trăi în sobornicitate, adică în unitate internă de credinţă şi-n unitate externă de fapte şi manifestări, a trăi după rânduiala întregului care înlătură izolarea şi rămânerea în afara acestui întreg".[47]

## CONCLUZII

Prin urmare, referitor la modul cum gândirea teologică, ortodoxă românească, a abordat problema sobornicităţii în cadrul eclesiologiei putem afirma următoarele:

1. Adevărata bază a sobornicităţii o constituie Treimea şi hristologia corelată cu pnevmatologia, exprimate prin relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt, care au o lucrare unică, comună şi inseparabilă, creând împreună atât unitatea cât şi diversitatea Bisericii.

2. Sobornicitatea în teologia ortodoxă românească are o dimensiune duhovnicească mult mai profundă în sensul că nu se vorbeşte doar de o

45 Liviu Stan, pr. prof.; *Probleme de eclesiologie*, S.T. nr. 5—6, 1954, p. 304.
46 *Ibidem*, p. 308. 47 *Ibidem*, p. 308.

relaţie dintre biserica locală şi cea universală, ci de o relaţie mistică sau tainică între credincioşi ca mădulare sau biserici vii şi Hristos ca Trup mistic.

3. Sobornicitatea în teologia ortodoxă românească exprimă plenitudinea Bisericii vădită prin deţinerea adevărului absolut şi a harului conferit de Hristos prin Duhul Sfânt.

4. Sobornicitatea în relaţie cu universalitatea este înţeleasă într-un mod duhovnicesc, depăşind semnificaţiile materiale ale acestora şi fiind fixate în hristologie şi pnevmatologie. Universalitatea nu exprimă numai expansiunea Bisericii în lume ci relevă starea de comuniune a părţilor sau a mădularelor adunate într-o unitate internă a Duhului, care trăiesc viaţa întregii Biserici.

**Ierom. drd. Mihail Filimon**

# MIŞCAREA ISIHASTĂ ŞI LEGĂTURILE CU ROMÂNII*

Tradiţie ascetică de origine monastică, isihasmul vine de la grecescul „hesychia" care înseamnă tăcere, linişte sau concentrare interioară. Ea s-a organizat în sec. XII—XIV ca o adevărată mişcare de renaştere spirituală şi teologică prin introducerea „Rugăciunii lui Iisus" ca metodă de a produce o stare de concentrare şi pace lăuntrică în care sufletul ascultă şi se deschide lui Dumnezeu.[1] În rugăciune vorbeşti lui Dumnezeu, sufletul se înalţă la Dumnezeu, vine în faţa lui Dumnezeu şi vorbeşte cu El, revărsându-se întreg înaintea Lui şi Dumnezeu i se comunică. Esenţial în rugăciune nu este ceea ce spui ci faptul că eşti în relaţie personală cu Dumnezeu, că stai de vorbă cu El şi El se coboară la tine.[2] Isihia a fost practicată la început de părinţii deşertului care şi-au însuşit ca mod de dezvoltare a vieţii interioare invocarea continuă a numelui lui Iisus. Astfel dintre formele experimentale şi teoretice ale misticii ortodoxe care o domina şi îi dă coloritul deosebit, cea mai reprezentativă este „Rugăciunea lui Iisus" cunoscută între alte multe numiri şi sub aceea de „rugăciune mintală", „rugăciune cordială" sau „rugăciune isihastă".[3]

În viaţa spirituală a Occidentului nu găsim o formă similară ea fiind proprietatea exclusivă a Răsăritului. Atât prin esenţa doctrinară cât şi prin metodă şi nu mai puţin prin practica ei de covârşitoare amploare istorică, dominând din vechime şi conţinând pe tot pământul unde ortodoxia are vechi şi adânci rădăcini ea constituie în cea mai mare parte contemplaţie ortodoxă".[4]

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat la catedra de Patrologie sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, care a dat şi avizul pt. publicare.

1 Ierom. Ioanichie Bălan, Vetre de sihăstrie românească, Bucureşti, 1982, pag. 221.

2 Teologia Morală Ortodoxă, Bucureşti, 1980, vol. II pag. 50.

3 Nichifor Crainic, Rugăciunea lui Iisus, în revista Gândirea nr. 5/1938, pag. 217.

4 Ibidem, pag. 217.

Transmisă din generaţie în generaţie, de la maestru la ucenic, fiind pusă în discuţie în aprigile dispute teologice rugăciunea lui Iisus şi-a păstrat neatinsă originalitatea. Ea constă din rostirea cuvintelor: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu miluieşte-mă pe mine păcătosul" şi se bazează pe textul de la Luca 17, 21: „Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" şi pe îndemnul Sf. Apostol Pavel „Rugaţi-vă neîncetat" (I Tes. 5, 17) şi „stăruiţi în rugăciune" (I Cor. 4, 2). Dar rugăciunea pe scurt poate fi şi aşa: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă" în care caz numărul cuvintelor redus la cinci se confundă cu versetul Sf. Apostol Pavel care este foarte des citat de autorii isihaşti: „iar în Biserică prefer să rostesc cu mintea mea cinci cuvinte ca să învăţ şi pe alţii decât zece mii în limba necunoscută", (I Cor. 14, 19).[5] Rugăciunea constă deci într-o chemare repetată, neîncetată a lui Iisus în ritmul respiraţiei şi o reţinere permanentă a lui Iisus în inimă până când inima „înghite pe Dumnezeu şi Dumnezeu înghite inima".[6]

Această prezenţă a Domnului străluceşte şi încălzeşte pe cel ce se roagă, aceasta numindu-se în literatura isihastă „amintirea lui Iisus". Expresia este însă palidă faţă de tăria reală, explozivă, duhovnicească pe care vrea s-o redea. Invocarea numelui lui Iisus şi atenţia deosebită ce i se dă în această rugăciune se justifică prin numeroasele locuri din Noul Testament unde Mântuitorul ne porunceşte ca tot ce facem în numele Lui să facem şi de unde reiese că acest nume are putere dumnezeiască de curăţie, de iluminare şi sfinţire.[7]

Întemeietorul propriu-zis al isihasmului este Sf. Ioan Scărarul (+ 649) autorul lucrării „Scara" în care recomandă rugăciunea ca „mama logica" adică redusă la un singur cuvânt „Iisuse".[8]

Pentru părinţii isihaşti, teoria şi practica lui Iisus, meditaţia în tăcere asupra numelui lui Iisus şi starea de linişte pe care aceasta o produce nu sunt un scop în sine. Isihia crează mai degrabă o stare în care se practică virtuţile, dintre cele mai importante sunt curăţia inimii, pocăinţa, dar mai ales sobrietatea, trezvia sau atenţia minţii. Sf. Simeon Noul Teolog vorbeşte de conştiinţa şi simţirea harului, iar Sf. Grigorie Palama de contemplare nemijlocită a slavei lui Dumnezeu sub forma energiilor divine necreate ca elemente esenţiale ale spirituailtăţii isihaste.

Ca mişcare ea se organizează la Muntele Athos între sec. XII—XIV. Athosul este o regiune muntoasă devenită vestită cetate a monahilor încă din sec. X. Monahii atoniţi au provenit mereu din toate clasele sociale dar cei mai mulţi din straturile sociale asuprite.[9] Athosul n-a rămas doar un tezaur cu semnificaţie monahală, ci a susţinut lupta Bisericii Ortodoxe Române împotriva uniaţiei fiind în acelaşi timp centrul culturii bizantine şi a culturii popoarelor sud-estului Europei.[10]

5 ibidem, pag. 217.
6 ibidem, pag. 217.
7 ibidem, pag. 218.
8 Pr. Prof. Ioan Bria, Dicţionar de teologie ortodoxă, Bucureşti, 1982, pag. 221.
9 Pr. Sandu Tudor, O ctitorie bisericească a lui Matei Basarab uitată: mânăstirea Piun, în „Glasul Bisericii" nr. 9—10/1974 pag. 857.
10 ibidem, pag. 859.

De la Muntele Athos isihasmul s-a răspândit în secolele următoare în mânăstirile din Serbia, Bulgaria, Rusia, Ţara Românească şi Ardeal. Isihasmul a influenţat nu numai viaţa monastică ci şi pe cea liturgică. De altfel ca metodă a vieţii contemplative, isihasmul nu este separat de spiritualitatea liturgică şi sacramentală.

Într-adevăr textele isihaste au fost scrise pentru monahi şi ele se aplică cel mai bine în condiţii de retragere şi singurătate. Nicodim de la Muntele Athos, cel care a colecţionat scrierile filocalice spune însă că rugăciunea inimii aparţine tuturor, deopotrivă, monahi şi mireni pentru că nu există două spiritualităţi, una maximală pentru monahi şi alta minimală pentru mireni. Una din ideile de bază ale monahismului este aceea că viaţa spirituală sub forma monastică sau liturgică nu este arbitrară ci are nevoie de călăuzirea unui părinte spiritual ca „maestru" pentru pregătirea ucenicului dând dovadă că „iubirea de aproapele dă naştere la ceea ce societatea a numit solidaritate umană",[11] pentru că altfel „masca şi postura, falsitatea şi interesul sunt argumentele existenţei răului în lume împotriva lor se ridică suflete curate a căror nădejde devine realitate prin demnitatea şi respectarea convieţuirii sociale".[12] Această mişcare a cuprins în rândurile ei şi pe români, neam care s-a născut ortodox şi care prin numeroasele schimbări de păreri ce le-a avut cu importante personalităţi ale lumii răsăritene, reprezentanţi a celor patru mari centre patriarhale precum şi cu centrele monastice din Sinai, Ierusalim şi mai ales Muntele Athos a contribuit la dezvoltarea cultului Muntelui Athos care era vizitat de monahii români dar nu ca simpli turişti ci pentru a aduce ajutoare şi a lua curentele de viaţă monastică şi a le duce pe pământ românesc.

În sihăstriile Moldovei şi Ţării Româneşti chiar şi în cele ale Ardealului şi Banatului, aceste „curente" s-au păstrat nealterate de viforul ce s-a abătut peste veacuri asupra „cetăţilor" care reprezentau mari centre ale spiritualităţii ortodoxe. Dintru început înaintaşii noştri creştini în general şi călugări în special căutau să trăiască cât mai feriţi de tulburările lumii cât mai mult în liniştea naturii, ca să poată ei înşişi să înveţe din liniştea celor exterioare şi a rugăciunii în inimile lor. Poporul român a fost înzestrat din belşug cu acest dar dumnezeiesc care se numeşte linişte. „El a trăit în Carpaţi ca într-o măreaţă catedrală, ca într-o minunată sihăstrie naturală aproape fără egal în lume".[13]

Demnitatea, statornicia, armonia, evlavia creştină, mila, iertarea, mulţumirea sufletească, speranţa, cântarea, bucuria inimii, toate sunt virtuţi care caracterizează sufletul românului, care cresc şi se adapă la izvoarele liniştii. Românul a fost dintru început om de linişte, suflet curat, împăcat cu Dumnezeu şi cu oamenii. El şi-a făcut întotdeauna casa pe munte sau pe deal, la marginea pădurii sau în poiană cât mai aproape de un izvor. Ferestrele şi le-a împodobit cu flori, iar pereţii cu icoane din care nu lipsesc Maica Domnului şi pruncul Iisus sau icoana Sf. Nicolae,

---

11 ibidem, pag. 800.
12 ibidem, pag. 802.
13 ibidem, pag. 804.

protectorii caselor și ai copiilor lor. Mișcarea isihastă prin amploarea pe care a luat-o, a înglobat în sânul ei fiii multor neamuri printre care și pe români care au avut un rol deosebit în această mișcare isihastă prin aceea că și în zilele noastre sunt mari trăitori isihaști pe acest pământ românesc.

## GENERALITĂȚI PRIVIND MIȘCAREA ISIHASTĂ

Mișcarea isihastă s-a organizat la Muntele Athos în sec. XII—XIV dar rugăciunea propriu-zisă care formează esența acestei mișcări a apărut în deșertul Egiptului și al Siriei odată cu primele înjghebări monahale. Această formă de pietate specific ortodoxă a jucat un rol foarte important în spiritualitatea creștină răsăriteană. Rugăciunea lui Iisus formând obiectul principal al misticii ortodoxe, e o tradiție monahală a cărei origine se ridică până la Mântuitorul. Ca formă mentală, fără cuvânt, ca rugăciune a minții cum o mai numește Nil Sinaitul, ea se identifică cu contemplația lui Adam în rai. Prin lumina harică a rugăciunii, omul s-a ridicat la înălțimea sublimă a unirii nemijlocite cu Dumnezeu în care a trăit, ea mai purtând și numele de rugăciunea paradisiacă.[14]

Sub această formă fără cuvinte mulți scriitori bisericești o găsesc practicată de Moise în pustiu unde el se roagă după sfatul Domnului „căci îl oprește să se roage cu glas tare încredințându-l că-i aude glasul".[15]

Patriarhii Calist și Ignatie spun că întemeietorul acestei rugăciuni este Mântuitorul care a parcurs-o și cu taina a învățat-o.[16] Tot după acești doi patriarhi Sf. Apostoli au transmis-o urmașilor și din urmași în urmași până la Sf. Părinți care au luptat împotriva ereziilor.

În ceea ce privește metoda se afirmă încă de la început că pentru a lumina spiritual sunt necesare două lucruri: asceza și rugăciunea care se completează una pe cealaltă precum trupul se completează cu sufletul, deci nu trebuie să fie nici asceză fără rugăciune, nici rugăciune fără asceză. Asceza se opune păcatului dar ea nu este suficientă căci rugăciunea distruge păcatul. Prin asceză se înțelege partea de contribuție a voinței omenești, iar prin rugăciune partea de contribuție a lui Iisus Hristos, care e împreună lucrător cu noi în orice strădanie duhovnicească.

Metoda pe care o găsim la Nicodim Aghioritul și atribuită Sf. Simeon Noul Teolog precizează de la început că pentru contemplație sunt necesare două lucruri: asceză și rugăciune. Ea deosebește trei feluri de asceză și rugăciune:

a) Primul fel de rugăciune este cea provocată de contemplația imaginară în care omul își imaginează frumusețile cerești și animat de acestea „se aprinde de admirație și simte treptat ceva și repetă rugăciunea".[17]

---

14 Ierom. Ioanichie Bălan, op. cit., pag. 221.

15 Drd. Corneliu Zăvoianu, Rugăciunea lui Iisus în imperiul bizantin. Răspândirea ei în Peninsula Balcanică, în „Glasul Bisericii" nr. 11—12/1981, pag. 1100.

16 ibidem, pag. 1100.

17 Nichifor Crainic, Curs de teologie mistică ortodoxă, București, 1943, pag. 173.

b) Al doilea fel de asceză şi rugăciune este lupta cu gândurile după ce sufletul s-a retras în lumea simţurilor deci o purificare activă.

c) Al treilea fel de rugăciune isihastă la care puţini ajung începe cu purificarea radicală a inimii pentru că numai din inimă curată se poate ridica o rugăciune adevărată. Condiţia purificării este ascultarea de Dumnezeu. Toată atenţia se îndreaptă spre inimă fără de care nu e posibilă rugăciunea minţii. Pentru rugăciune nu e alt loc de contemplaţie care dă unirea cu Dumnezeu în afară de cel al inimii. Trebuie deci realizată o coborâre a minţii în inimă.[18]

Această rugăciune implică pe Iisus Hristos cu toate darurile şi puterile revărsându-se spre isihast şi acesta cu voinţa întărită, despătimit înainte să încerce după posibilităţile lui urcarea atât de necesară şi numai astfel unindu-se cele divine cu cele umane se realizează scopul final adică acea lumină de care vorbesc isihaştii. Isihasmul este o artă, o contemplaţie dar condiţionată de cea mai pură şi riguroasă asceză.[19]

Puterile îndumnezeitoare din numele Mântuitorului Iisus Hristos se desfac ca o explozie de lumină lăuntrică numai în fiinţa devenită fără prihană prin iluminarea ultimului rest de răutate.[20] Prin Iisus ajungi asemenea cu Dumnezeu după ce ai ajuns asemenea cu Omul fără de păcat din El. Dulceaţa negrăită a acestui nume reţinut în adâncul inimii se plăteşte cu amorul durerii de bunăvoie, cu retrăirea sfintelor Sale patimi în fiinţa noastră pentru a o face neconfundată.[2]

## ORIGINEA RUGĂCIUNII LUI IISUS

Aşa cum am arătat rugăciunea lui Iisus îşi are originea de la Mântuitorul Iisus Hristos, fiind transmisă de către Sf. Apostoli părinţilor primelor veacuri creştine culminând cu veacul de aur (sec. IV) continuând apoi cu epoca patristică dar având o adevărată izbucnire de orgoliu în sec. XII—XIV când se va organiza ca o adevărată mişcare şi va îndura din partea potrivnicilor cele mai grele împotriviri.

Rugăciunea lui Iisus făcând parte din patrimoniul spiritual al vieţii monahale, firul istoriei ei se poate urmări până în veacurile primare ale creştinismului. Evagrie Ponticul este primul care întrebuinţează expresia „rugăciunea minţii" gândul avându-l numai la Iisus Hristos. Rugăciunea este în acelaşi timp activitatea proprie a minţii, stare de nepătimire şi cea mai înaltă stare intelectuală posibilă. În această stare spiritul este încontinuu eliberat de toate celelalte stări rămânând mut şi surd la orice activitate a simţurilor. În rugăciune spiritul omului este într-o unire esenţială cu divinitatea, unire fiinţială care face din călugăr sau practicant un egal al lui Hristos. Contribuţia mistică a lui Evagrie este ideea că mintea purificată şi luminată se curăţeşte pe sine şi totodată cunoaşte pe Dumnezeu. Nevoinţa după linişte a lui Evagrie ar fi următoarea: „Dacă vrei să iei asupra ta viaţa liniştită, ia isihia şi fii fără poftă şi patimă".[22]

18 ibidem, pag. 173.
19 Nichifor Crainic, Rugăciunea lui Iisus, în revista „Gândirea" nr. 5/1938, pag. 218.
20 ibidem, pag. 218.
21 ibidem, pag. 219.
22 Filocalia, vol. I, Sibiu, 1947, pag. 29.

Pentru alt mare ascet, Macarie, rugăciunea minţii de la Evagrie devine rugăciunea inimii pentru că Evagrie identifica omul cu intelectul, iar Macarie vede în om un „tot psihosomatic" care este destinat îndumnezeirii ca atare trup şi suflet. El opune antropologismul origenist şi platonic al lui Evagrie o idee biblică după care destinul final al sufletului este inseparabil de cel al trupului. Pentru el rugăciunea fiind a inimii, inima este o tablă pe care harul lui Dumnezeu gravează legile spiritului dar aceasta poate fi la fel de bine redusă pentru că tot aici se poate refugia stăpânul răului. Inima omului este câmpul de bătaie al vieţii şi al întunericului, iar celălalt este Hristos care se sălăşluieşte în noi de la primirea Botezului.

La Macarie inima este locul pentru Dumnezeu şi diavol dar acesta din urmă nu poate sălăşlui decât în patimi implicit prin păcat. Prezenţa lui Dumnezeu în inima omului este un fapt real, pe care omul lăuntric îl percepe ca o experienţă şi o certitudine. Apare astfel experienţa harului, a prezenţei lui Dumnezeu în noi. Deci începuturile rugăciunii lui Iisus se leagă de apariţia monahismului, ea cunoscând o mare răspândire nu numai printre anahoreţi dar şi în rândul monahilor din mânăstiri. Sf. Ioan Hrisostom este cunoscut şi el pentru preocupările sale ascetice aceasta putându-se constata din predicile şi omiliile sale în care aduce adesea vorba de rugăciunea lui Iisus ca şi din operele speciale dedicate vieţii de retragere monahale. Dintre capadocieni cel care s-a ocupat mai mult de probleme mistico-ascetice şi implicit de rugăciunea minţii este Sf. Grigorie de Nazianz. La începutul secolului V amintim pe Sf. Sava născut pe la anul 439 în Capadocia, întemeietorul mânăstirii Marea Lavră despre care Nichifor din Singurătate spunea „că este un ascet foarte mare pe poziţia minţii, lucru pe care îl cere şi de la ucenicii săi".[23] Apoi mai amintim pe Sf. Arsenie despre care tot Nichifor din Singurătate ne spune că scoate în evidenţă stăruinţa de a fi atent mai mult cu sine şi de a-şi aduna mintea în sine şi astfel se poate înălţa la Dumnezeu. În perioada sec. V—XI perioadă în care încolţesc germenii mişcării isihaste a activat Sf. Maxim Mărturistorul care este primul comentator al scrierilor mistice ale Sf. Grigorie de Nazianz şi ale lui Dionisie Pseudo Areopagitul. Ideile acestora capătă răspândire şi circulaţie largă în lumea creştină. Maxim Mărturisitorul spune că ceea ce ajută la desprinderea de lume este rugăciunea care la rândul său separă raţiunea umană de toate gândurile prezentând-o în faţa lui Dumnezeu cu care se uneşte. Ajuns la această culme a rugăciunii mintea şi raţiunea noastră devine ea însăşi simplă şi adâncă în forma ei. În elanul ei mintea este inundată de lumina divină în forma ei. În elanul ei mintea este inundată de lumina divină şi nu mai are altă percepţie de sine de la nici o alta fiind în afară de Cea care prin dragoste operează în ea astfel luminarea. Acest fel de rugăciune este denumită de Sf. Maxim „rugăciunea teologică" care este o „tăcere misterioasă".

Sf. Ioan Scărarul spune că trăirea în Hristos şi mai ales, exemplul

23 Drd. Corneliu Zăvoianu, op. cit., pag. 1117.

pentru alţii face parte din simfonia perfectă a planului creaţiei şi proniei divine.[24]

Scara raiului şi urcuşul duhovnicesc nu este altceva decât cultivarea aptitudinilor unui copil nevinovat cu o inteligenţă unică în felul ei, cu o voinţă de granit a unui adolescent stăpân pe propria-i fiinţă şi toate acestea înveşmântate cu o bunătate care a coborât cerul pe pământ şi cu o înţelepciune matură izvorâtă dintr-o experienţă de viaţă copleşitoare. Simbolul scării este de fapt viaţa fiecăruia dintre noi, iar treptele sunt manifestarea conştiinţei prin curăţie. Conştiinţa este aceea care face fiinţa credinciosului să urce treptele „realizând astfel numai binele şi folosul comunităţii şi desăvârşirii personale".[25]

## METODA RUGĂCIUNII ISIHASTE

Pentru practicarea isihiei care are ca obiect rugăciunea lui Iisus este nevoie de o metodă pentru practicarea acestei rugăciuni. Ca precursor al mişcării isihaste şi întemeietor al rugăciunii este Sf. Simeon Noul Teolog. Acestei personalităţi proeminente a lumii ortodoxe i se atribuie metoda rugăciunii isihaste. El vede în retragerea din lume singurul ideal al vieţii mistico-ascetice şi nu pune mare accent pe asceza superioară ci pe cea inferioară care pentru el este în interior. De aceea nici nu preconizează stadii de pregătire a ascezei ca: purificarea, iluminarea şi contemplaţia. El se referă doar la prima treaptă adică numai la purificare dar o purificare activă care să ducă la nepătimire. Învăţătura sa este mai mult mărturisirea unei înalte vieţi spirituale trăite, experimentate. La Sf. Simeon Noul Teolog găsim unirea credinciosului cu Hristos prin harul Sfântului Duh. El pune mare accent pe simţirea conştientă prin experienţa duhovnicească, prin iluminare şi iubire. După el toţi cei care vor mântuirea trebuie să experimenteze harul divin, să-l simtă, să-l vadă şi astfel el va intra în om în măsura în care acesta îl experimentează, Sf. Simeon nu cere o vedere maximă la toţi pentru că nu este cu putinţă. El face o deosebire între simţire şi vedere. Una este a-L simţi pe Dumnezeu şi alta a-L vedea. Prin vedere se realizează lumina. Prin învăţătura sa despre lumină, Sf. Simeon a întrecut pe toţi autorii de dinaintea sa în această privinţă. Aproape fiecare pagină din scrierile lui conţine cuvântul lumină sau iluminare. Scopul final al acestei învăţături şi înălţări duhovniceşti este contemplarea luminii, întâlnirea cu Iisus Hristos şi unirea cu El.

Nichifor din Singurătate continuă şirul isihaştilor. Vieţuitor în mânăstirile Sfântului Munte a devenit un ascet care a dat metoda rugăciunii isihaste. Sf. Grigorie Palama îl caracterizează ca fiind unul „ce a învăţat cele dumnezeieşti pe unii care apoi au devenit sarea pământului, lumina lumii şi luminători în Biserică".[26] El era italian aşezat la Athos

---

24 Diac. P. I. David, Din viaţa şi trăirea în Hristos a Sfântului Ioan Scărarul, în „Mitropolia Banatului", nr. 4—6/1971, pag. 297.

25 ibidem, pag. 301.

26 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama, Sibiu, 1938, pag. 54.

înainte de 1274 când împăratul Mihail VIII Paleologul a primit unirea cu Roma. În 1276 a fost exilat împreună cu alţi monahi pentru împotrivirea ce o făceau împăratului.[27] A fost exilat se pare pe o insulă pustie şi mai apoi s-a retras în cele mai pustnice locuri din apropierea Mării Egee unde erau exilaţi mulţi dintre cei care se împotriveau unirii cu Roma.[28]

Prin practicarea neîntreruptă a rugăciunii lui Iisus se întipăreşte în inimă pomenirea necontenită a lui Dumnezeu şi se fixează în ea cugetarea la Dumnezeu odată cu puterea lui Dumnezeu. Dar pentru a ajunge aici este nevoie de multă lucrare pe care părintele profesor Dumitru Stăniloae o sintetizează din scrierile lui Nichifor astfel:

a) păzirea minţii ca să nu iasă în afară în gânduri străine de Dumnezeu;

b) adunarea în inimă a întregii firi umane;

c) menţinerea minţii în inimă care se poate face prin păstrarea continuă a amintirii lui Dumnezeu sau prin rugăciune curată şi neîncetată;

d) prin aceste porniri mintea întâlneşte pe Dumnezeu în inimă.

Ceea ce este nou în metoda lui Nichifor este că mintea este adunată şi ţinută continuu în inimă odată cu susţinerea rugăciunii lui Iisus. În esenţă metoda lui Nichifor a devenit ceva influenţabil pentru monahii din Răsărit şi dacă nu în întregime cel puţin a doua parte adică rugăciunea lui Iisus.

Practica folosită este o asociaţie a celor două părţi ale rugăciunii lui Iisus cu inspirarea şi expirarea aerului. Odată cu inspirarea aerului se rostesc cuvintele: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu . . .", iar odată cu expirarea se rostesc cuvintele „miluieşte-mă pe mine păcătosul".

În practica monahală generalizată ieşirea aerului din piept nu înseamnă ieşirea rugăciunii lui Iisus ci numai mutarea atenţiei dintr-o parte în alta. Propriu-zis inspirarea şi expirarea aerului formează un proces dual care nu separă şi nici nu întrerupe. Acest procedeu al unirii rugăciunii cu respiraţia este menţionat în secolul IV de Isichie Sinaitul care spunea: „uneşte cu răsuflarea nării trezvia şi numele lui Iisus sau gândul neîncetat la moarte şi smerenie căci amândouă sunt de mare folos".[29] Se pare că avem de-a face aici cu o paralelă între ceva corporal şi ceva spiritual adică inspirarea aerului şi trimiterea înăuntru a minţii. Respiraţia nu numai că întreţine viaţa trupească ci dă putinţă şi vieţii spirituale, ea condiţionând viaţa totală a fiinţei umane făcând posibilă gândirea. Deci inima care întreţine viaţa corpului şi care întreţine şi cugetarea având în ea mintea tot timpul îndreptată spre Dumnezeu împrăştie gândurile din afară şi se uneşte cu ritmicitatea ei şi gândeşte numai la Dumnezeu.

Varlaam, cel mai înverşunat duşman al isihasmului, om cu o pregă-

---

27 Filocalia, vol. VII, Bucureşti, 1977, pag. 405.
28 ibidem, pag. 405.
29 Filocalia, vol. IV, Sibiu, 1948, pag. 89.

tire filozofică deosebită a fost susţinătorul unei spiritualităţi abstracte, despărţind trupul de suflet şi neînţelegând spiritualitatea într-un tot unitar.

În Răsărit în afara lui Evagrie nu exista părinte care să nu fi susţinut sfinţirea trupului pe lângă cea a sufletului. E drept că unii Sfinţi Părinţi susţinând adunarea minţii în inimă spun totodată că prin aceasta mintea se adună în ea însăşi dar prin aceasta ei înţeleg inima ca şi centru al întregii vieţi, deci al cugetării. Mintea în sens de pură cugetare nu e mintea întreagă şi nici inima ca pur izvor al sentimentelor sau a vitalităţii nu e inima întreagă. Plasarea cugetării în inimă nu înseamnă că mintea ca izvor al cugetării exclusive nu e în creier. În orice caz cugetarea fiind încadrată în viaţa integrală a fiinţei umane deci în fundamentul ei care este inima trebuie să se întipărească cu conştiinţa ei în toate actele trupului, dar cu o conştiinţă preocupată permanent de amintirea lui Dumnezeu. Atunci actul respiraţiei e imprimat în amintirea lui Dumnezeu cum poate fi imprimată orice faptă, şi cuvânt.

Astfel Nichifor Monahul vorbeşte despre importanţa respiraţiei ca act de întreţinere a inimii şi prin ea a vieţii legând actul concentrării minţii în inimă de acest ritm al respiraţiei. Cugetarea devine prin această conştientă de respiraţie ca condiţie a vieţii totale a subiectului ei şi de faptul că ea trebuie să o sfinţească pe aceasta şi să se sfinţească pe ea însăşi prin pomenirea numelui lui Dumnezeu sau să sfinţească inima ca fundament al veţii. Cugetarea devenind conştiinţă a acestui fundament al vieţii, va deveni conştientă că el nu e de la sine ci are ca fundament ultim corespunzător lui pe Dumnezeu. Inima lui ce se roagă neîncetat va deveni transparenţă pentru Dumnezeu sau cer al lui Dumnezeu cum zic unii Sfinţi Părinţi. Metoda lui Nichifor n-a fost singura metodă a rugăciunii lui Iisus căci ea şi-a modificat şi şi-a precizat în practicarea ei unele elemente, după cum găseau de bine cei ce o practicau pe baza experimentării ei. Una din formele astfel modificate sau precizate în anumite detalii s-a păstrat în câteva codici şi manuscrise şi poartă numele Sf. Simeon Noul Teolog. Dar cercetarea a demonstrat că nu e a lui. Căci nu se afla între scrierile sale şi nu e menţionată nici în „Viaţa" lui, scrisă de ucenicul său Nichita Stithatul.[30] Totuşi Sfântul Grigorie Sinaitul citează ceva din ea şi o atribuie Sf. Simeon Noul Teolog dar întrucât Nichifor nu o pomeneşte se pare că ea a apărut după Nichifor. Se poate că încă din vremea Sf. Grigore Palama unii monahi mai nepricepuţi dar puţini la număr să fi practicat întoarcerea privirii spre mijlocul pântecului şi în mediul lor să fi apărut şi metoda atribuită Sf. Simeon Noul Teolog, dar Palama nu pomeneşte de această atribuire. El recunoaşte doar că această practică există dar o explică prin trebuinţa de a se impune şi stomacului, legea sănătoasă a minţii ca înfrânare.

Mai trebuie remarcat faptul că traducerea neogreacă a metodei atribuite Sf. Simeon Noul Teolog nu cuprinde recomandarea îndreptării privirii spre pântece. Forma aceasta a textului trimite poate la unele manuscrise care nu cuprindeau acest amănunt. În plus trebuie ţinut seama

30 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, op. cit., pag. 46.

de faptul că în practica generală a monahismului răsăritean nu s-a folosit rugăciunea lui Iisus după această metodă decât poate cu totul excepţional de vreun călugăr nepriceput.

Dintr-o practică cu totul rară din acea vreme a luat probabil Varlaam afirmaţia că isihaştii îşi închipuiau că sufletul se află în ombilic şi-i eticheta cu numele de „amfalopsichi". Sf. Grigore Palama respinge cu indignare acest nume şi afirmaţia că isihaştii ar fi avut o asemenea credinţă.

Mai existau printre monahi şi unii care îşi făceau o regulă proprie pentru a putea ţine rugăciunea neîncetată. Sf. Grigorie Sinaitul dezaprobă această „idioritmie" aceasta putând reprezenta întoarcerea privirii spre mijlocul pântecelui. Cel mai interesant amănunt în această metodă este recomandarea răririi inspiraţiei şi expiraţiei pentru a nu se respira prea comod. Acest amănunt a avut o oarecare explicaţie practică la unii monahi. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât o anumită ritmicitate negrăbită a respiraţiei pentru a nu se produce în mod neregulat, inegal, căci aceasta tulbură ritmicitatea pomenirii lui Dumnezeu sau ar fi expresia unor stări inegale, neliniştite, speriate, confuze, mincinoase, pasionale în suflet.

Într-o formă puţin deosebită apare metoda acestei rugăciuni în scrierile rămase de la Sf. Grigorie Sinaitul. El argumentează respiraţia mai rară prin motivul că ieşirea aerului de la inimă întunecă mintea, îndepărtând-o din inimă odată cu expiraţia sau că răpeşte cugetarea spre alte gânduri. El a observat probabil că expiraţia aerului produce o oarecare slăbire a concentrării minţii, o relaxare a atenţiei dar amănuntul cel mai important şi mai preţios în forma în care metoda ne-a rămas de la Grigorie Sinaitul este recomandarea de a uni cugetarea când cu prima jumătate a rugăciunii lui Iisus, când cu a doua jumătate. În această recomandare s-ar putea implica poate unirea primei jumătăţi a rugăciunii cu inspiraţia aerului şi a celei de a doua cu expiraţia aerului. Dar el nu spune explicit acest lucru. El cere, dimpotrivă, să se repete de mai multe ori prima jumătate şi din nou a doua jumătate ca să nu se mute prea uşor cugetarea de la o jumătate la alta.[31]

Un alt trăitor din plin al isihasmului este mitropolitul Teolipt al Filadelfiei care l-a introdus pe Sf. Grigore Palama în Sf. Taine şi în rugăciunea minţii.[32]

El recomandă ocolirea plăcerilor trupului şi prin oprirea cuvintelor şi vorbăriilor a celor din afară şi lupta să se dea cu gândurile dinăuntru până ce vei afla locul rugăciunii curate şi casa în care locuieşte Hristos, Care te luminează şi te îndulceşte prin cunoştinţa şi sălăşluirea Lui.[33] Aminteşte în mod direct rugăciunea curată care curăţă gândurile străine din ea ba chiar locul unde se face ca locul cel mai dinlăuntru. Acest loc este inima care este în acelaşi timp casa în care se sălăşluieşte Hristos cu lumina ce iradiază din El. Teolipt socoteşte că rugăciunea e bine să fie

31 ibidem, pag. 61.
32 Filocalia, vol. VII, Bucureşti, 1977, pag. 36.
33 ibidem, pag. 49.

însoţită de lacrimi de pocăinţă în care să simţim conştiinţa păcătoşeniei. De aceea se cere în ea mila lui Hristos: „Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu miluieşte-mă pe mine păcătosul." Pentru Teolipt aceasta trebuie făcută continuu, accentuând umilinţa şi lacrimile. El spune că Hristos se iveşte într-un interior intim al sufletului când acesta îl primeşte cu căldură, credinţă şi iubire. Teolipt este adeptul gândirii permanente la Dumnezeu, fără cuvinte, având o deosebită concentrare în interior. El cere aceasta deoarece uneori cuvintele duc la gândiri care exprimă patimi. În rugăciunea gândită, mintea rămâne lipită de Dumnezeu, unde ea simte marea iubire, revărsându-se în acelaşi timp simţirea de care e capabil credinciosul.

Deci după Teolipt există o rugăciune făcută numai cu buzele neînsoţită de cugetare, apoi o rugăciune care e însoţită de cugetare dar aceasta rămâne la înţelesul logic al cuvintelor şi în sfârşit o rugăciune în care mintea însăşi se scufunda în experienţa prezenţei lui Dumnezeu. În rugăciune cugetarea sau înţelegerea e ridicată la Dumnezeu ca la unicul şi singurul conţinut viu, personal, indiferent şi infinit al ei. Precum ochiul vede prin pupilă şi limba se exprimă prin cuvânt, tot aşa mintea vede pe Dumnezeu prin pomenirea Lui şi cugetarea o articulează prin rugăciune. Teolipt face o deosebire între mintea care intuieşte prezenţa lui Dumnezeu ca întreg, ca Persoană şi între cugetarea în care mintea se ramifică în acte îndreptate spre înţelesuri parţiale, infinite, separate, de sine stătătoare, deplin exprimabile. În minte se deapănă amintirea lui Dumnezeu ca Persoană, pe când în cugetare se înşiră înţelesurile cuvintelor rugăciunii care se referă la diferite însuşiri sau binefaceri ale lui Dumnezeu.

Când cugetarea se desparte de inimă, de căldura inimii, rugăciunea nu mai e o experienţă emoţională a prezenţei lui Dumnezeu ca Persoană, iubitoare şi vrednică de nesfârşita iubire. Dumnezeu ca Persoană, iubitoare şi vrednică de nesfârşita iubire.

Rugăciunea unifică cele trei puteri ale sufletului, sfâşiate prin patimi, ea nu e numai a minţii sau numai a raţiunii sau numai a inimii, rugăciunea e singurul mijloc de unificare a sufletului. Prin ea vin în suflet şi se imprimă virtuţile care îşi au originea în bunătatea iradiată a lui Dumnezeu. Tot prin ea vine în suflet cunoştinţa lui Dumnezeu. Contrar părerii răspândite că cel ce practică rugăciunea minţii renunţă la orice lucrare cu trupul, Teolipt vede în aceasta din urmă un mijloc de ascuţire, de menţinere şi de înviorare a minţii în rugăciune. Manifestările trupeşti trebuie să fie manifestări ale relaţiei de rugăciune a minţii cu Dumnezeu.

## MIŞCAREA ISIHASTĂ PROPRIU-ZISĂ ŞI MARILE CONFLICTE ÎNTRE ADEPŢII ŞI ADVERSARII ISIHASMULUI

Mişcarea de reînnoire duhovnicească, pornită de la Sfântul Munte în sec. XV sub numele de isihasm e luminată de doi Grigore: Sf. Grigorie Sinaitul (1255—1346) şi Sf. Grigore Palama (1296—1359). Deşi perioadele lor de petrecere la Muntele Athos se suprapun parţial deşi amândoi par-

ticipă la promovarea acestei mişcări, izvoarele nu îi menţionează în nici un caz, în nici un contact direct între ei. Aceasta pare foarte curios deoarece localitatea Glossia unde a ucenicit Sf. Grigore Palama era aproape de Magula unde vieţuia Sf. Grigorie Sinaitul cu ucenicii săi. Asemănarea de petrecere a celor doi în Sf. Munte e cu atât mai izbitoare cu cât în anii 1326—1327 ambii părăsesc Athosul datorită turcilor care făceau dese incursiuni în această regiune. Apoi amândoi se întorc la Muntele Athos în 1330. Sf. Grigore Palama nu-l menţionează pe Sf. Grigorie Sinaitul între dascălii săi după cum de fapt nu-l menţionează nici Filotei, biograful lui Palama şi nici Calist biograful lui Grigorie Sinaitul. De asemenea Sf. Grigorie Sinaitul nu apare între susţinătorii lui Grigore Palama împotriva duşmanilor isihaşti.

În orice caz Sf. Grigorie Sinaitul a rămas un îndrumător practic al acestei mişcări ducând o viaţă retrasă între ucenicii săi, retragere care s-a accentuat în 1335 prin aşezarea sa în Paroria unde a şi murit în 1346 cu un an înainte ca Sf. Grigore Palama să fie ridicat în scaunul de mitropolit al Tesalonicului. În general ucenicii Sf. Grgorie Sinaitul apar ca susţinători ai isihasmului şi deci de partea Sf. Grigore Palama în toate disputele acestuia.

De asemenea demn de remarcat este faptul că Sf. Grgorie Sinaitul deşi nu a participat direct în disputa isihastă totuşi nu a rămas mai prejos formând numeroşi ucenici care au sprijinit pe cel mai de seamă luptător al isihasmului, Sf. Grigore Palama împotriva duşmanilor înverşunaţi ai renumitei mişcări duhovniceşti din Răsărit. Sfântul Grigorie Sinaitul vede în rugăciunea minţii trei stadii:

a) începutul e ca o sfântă slujbă adusă lui Dumnezeu ca lucrare curăţitoare. În ea nu există nici o lucrare despărţitoare între efortul omului şi puterea curăţitoare a Duhului;

b) stadiul al doilea constă în luminarea minţii;

c) în stadiul al treilea se trece în extaz, iar mintea iese din ea spre Dumnezeu.

Acest al treilea moment este momentul jertfei de sine şi înălţarea la Dumnezeu cum se întâmpla cu Hristos în Liturghie, dar şi cu noi împreună cu El. Urcuşul duhovnicesc al sufletului în cele trei stadii ale lui constă în:

a) purificarea de grijile lumii;

b) iluminarea;

c) unirea cu Dumnezeu. Aceste trei faze corespund celor trei faze ale Liturghiei:

a) despărţirea de grija cea lumească prin întoarcerea în Biserică;

b) lumniarea prin citiri biblice;

c) extazul prin jertfa noastră împreună cu Hristos. Preocuparea Sf. Grigore este pentru al treilea moment adică jertfa, care este momentul culminant căci în ea ne împărtăşim cu Mielul lui Dumnezeu. Numai aşa uitând de sine mintea celui ce se roagă se uneşte cu Dumnezeu. Mintea în acelaşi timp este şi jertfa şi altar ca cel mai înalt al sufletului, dar şi jertfitor ca una ce reprezintă subiectul uman ce se aduce ca jertfă. Min-

tea jertfește Mielul împreună cu sine sau Mielul jertfește mintea împreună cu Sine pentru că unirea dintre cele două e așa de mare încât lucrările lor sunt întrupate una în alta, iar subiectele se acoperă.

Hristos este în minte și mintea în Hristos. Mintea în acest caz îl asimilează dar unirea de aici e numai un chip al unirii depline eshatologice având în ea dinamismul care ne duce spre ea. Numai prezența deschisă a infinității lui Dumnezeu copleșește cu adevărat sufletul și-l face să se smerească cu adevărat, cum nu poate face deplin niciodată prin eforturi proprii.

Despre felul cum trebuie făcută rugăciunea, Sf. Grigorie spune să se facă cu capul plecat, încordat, pentru ca această durere menținută cu hotărâre menține atenția la rugăciunea pe care o săvârșim. Dar nici el, după cum nici Nichifor din Singurătate nu cerea să se alterneze continuu cele două părți ale rugăciunii lui Iisus ca să nu se risipească atenția minții. Cugetarea trebuie continuu ținută în inimă, iar legarea rugăciunii de respirație este recomandată numai în general ca prilej de a nu se uita rugăciunea. Respirația rară ajută la pronunțarea rugăciunii. Totuși Grigorie nu vorbește de o ritmicitate a rugăciunii cu respirația. În timpul rostirii Rugăciunii lui Iisus nu trebuie primit nici un gând, nici măcar acelea nepăcătoase căci prin acestea duhurile rele încearcă distrugerea atenției. Experiența isihastă a împlinirii în Hristos a fost provocată de critica făcută de călugărul Varlaam venit din Occident. Exponentul ei a fost Sf. Grigore Palama.

El s-a născut în 1296 din părinți de neam ales și de o remarcabilă evlavie care se mutaseră din Asia Mică la Constantinopol înainte de a avea copii. Rămas orfan de tată de la vârsta de 7 ani împreună cu alți 4 frați ai săi, Grigore primește o educație aleasă în palatul imperial fiind ajutat și el și frații săi de împăratul Andronic Paleologul. De la vârsta adolescenței a stat în legătură cu monahii și a început să ducă o viață de asceză, postind, priveghind și înfrânându-se de la poftele trupului.

Cel mai de seamă îndrumător al său a fost Teolipt care după un timp petrecut la Muntele Athos a devenit mitropolit de Filadelfia. A fost trimis în monahism la mânăstirea Vatoped de către bătrânul monah Nicodim, iar când acesta va muri se va muta la Lavra Sf. Antonie continuând aici viața de ascet. Prin 1324 se așează într-un loc retras numit Glossia, unde un grup de isihaști se exercitau în asceză și rugăciunea minții. În 1326 datorită incursiunilor turcești va fi nevoit să plece cu un grup de 12 monahi isihaști la Salonic unde va fi hirotonit preot. Sf. Grigore Palama a trăit într-adevăr în duhul Scripturii parcă anume după versetul Sf. Apostol Pavel din Epistola I către Timotei 4, 12: „Nimeni să nu disprețuiască tinerețile tale, ci fă-te pildă credincioșilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția". Personalitatea lui morală se ridică mult deasupra adversarilor săi, în fața lui potrivnicii gândirii sănătoase și ai învățăturii curate împrăștiindu-se ca pleava în bătaia vântului.[34]

---

34 Diac. P. I. David, Sfântul Grigore Palama, în „Mitropolia Olteniei", nr. 3—4/1975, pag. 232.

Epoca cea mai însemnată a vieţii Sf. Grigore Palama o constituie lupta împotriva lui Varlaam, un italian catolic, originar din Calabria, regiune unde se aflau mulţi ortodocşi. El a trecut la ortodoxie cu scopul de a mijloci unirea Bisericilor mai bine zis de a catoliciza Biserica Ortodoxă. Sf. Grigore demonstrează că Varlaam era catolic prin modul în care acesta s-a purtat ca trimis al împăratului Andronic III, în Occident pentru a trata cu papa unirea. Varlaam a venit în Grecia în 1328 să studieze pe Aristotel în greceşte şi s-a aşezat în Etolia, iar în 1330 a venit la Constantinopol şi a intrat în graţia împăratului Andronic şi a lui Ioan Cantacuzino care i-a aprobat să ţină cursuri despre teologia lui Dionisie Areopagitul, mai târziu devenind egumenul mânăstirii Mântuitorului Iisus Hristos din Constantinopol.[35]

În vara anului 1334 vin de la Constantinopol dominicanii Francisc de Camerino şi Richard, primul episcop de Bosfor, al doilea de Nerson ca să discute cu ortodocşii problema unirii Bisericilor. Varlaam, probabil dornic să câştige încrederea grecilor a găsit momentul potrivit să scrie o serie de tratate împotriva latinilor. Aceste tratate se referă la Duhul Sfânt, la purgatoriu, la azimă, la primatul papal. Sf. Grigore sesizează în aceste scrieri o mentalitate catolică şi îi răspunde prin două tratate, astfel începând disputa între Palama şi Varlaam.

Între timp, Varlaam merge de la Tesalonic la Constantinopol unde intră în legătură cu nişte călugări simpli care se exercitau în rugăciunea şi vegherea mintală şi făcând pe ucenicul care vrea să înveţe cu umilinţă află de la ei expuse primitiv câteva lucruri despre rugăciunea mintală, pe baza cărora începe să batjocorească public şi să declare eretici pe cei care l-au iniţiat. Pleacă de la Constantinopol la Tesalonic unde continuă să defăimeze pe isihaşti prin cuvinte şi scrieri. Din scurta expunere despre originea conflictului pe care o relatează un oarecare David aflăm că Varlaam auzind pe călugări că socotesc lumina dumnezeiască de pe Tabor veşnică şi necreată s-a apucat să spună că acea lumină a fost materială, stricăcioasă şi trecătoare.

Sf. Grigore Palama încerca să-l facă să renunţe la ideile sale dar nereuşind se străduieşte să dovedească în scris cu citate din Sf. Părinţi că acea lumină este necreată, veşnică. Varlaam răspunde că dacă este astfel acea lumină, ea este fiinţa lui Dumnezeu, ceea ce este masalianism.

Palama răspunde la acuzaţie făcând deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, spunând că: „cea dintâi este invizibilă şi neîmpărtăşibilă, a doua dimpotrivă. Dar şi a doua e numită de Părinţi dumnezeire." Atunci Varlaam răspunde că „se afirmă două dumnezeiri, una superioară şi alta inferioară, deci e diteist". Palama răspunde că „deşi se numeşte şi harul şi lucrarea dumnezeiască, Dumnezeire, şi deci fiinţa este invizibilă şi necomuncabilă, iar harul vizibil şi comunicabil celor drepţi totuşi nu sunt două dumnezeiri ci una: fiinţa cu lucrarea ei cea nedespărţită de ea."

În anul 1335 Sf. Grigore scrie două tratate despre purcederea Duhului Sfânt ca răspuns la tratatele lui Varlaam. În ele, Grigore respinge re-

35 Antim Nica, Rugăciunea lui Iisus. Încercarea critică asupra rugăciunii isihaste, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 7—8/1939, pag. 1108.

lativismul lui Varlaam, adică metoda dialectică şi apără metoda demonstrativă afirmând că în Sf. Scriptură şi în operele Sf. Părinţi avem învăţături clare pentru doctrina ortodoxă.

Aceste scrieri sunt urmate în anii 1336—1337 de alte două scrisori către Achindin şi Varlaam în aceeaşi chestiune. Aceste scrieri îl fac pe Varlaam să pomenească atacul împotriva isihaştilor pe care îi ştia prieteni ai Sf. Grigore Palama şi în anul 1337 scrie trei tratate împotriva lor.[36] Acestora, Palama, pe la sfârşitul anului 1337 şi începutul anului 1338 le răspunde cu prima triadă împotriva afirmaţiilor lui Varlaam.

În primul tratat intitulat: „Primul tratat dintre cele dintâi pentru cei ce trăiesc cu sfinţene în isihie: spre ce şi până la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu ştiinţele", respinge afirmaţia că numai ştiinţele produc cunoştinţa de Dumnezeu. A doua lucrare este intitulată: „Al doilea tratat dintre cele dintâi pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Pentru cei ce se nevoiesc să se concentreze asupra lor în isihie nu este fără de folos să încerce a-şi ţine mintea înăuntrul trupului." Al treilea tratat este intitulat: „Al treilea tratat din rândul întâi pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumină şi luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfântă şi despre desăvârşirea cea întru Hristos". În acest tratat argumentează cu texte scripturistice şi din Sf. Părinţi că atât lumina de pe Tabor cât şi cea pe care o văd drepţii în lumea aceasta e necreată şi eternă. Aici dăduse Varlaam atacul lui principal afirmând că o astfel de lumină este halucinare diavolească. Când a văzut răspunsurile lui Palama, Varlaam cuprins de teamă, retuşă câteva din scrierile sale, şterse numele de „amfalopsichi" dat monahilor, renunţă să numească fenomenele trăite de isihaşti ca demonice, numindu-le naturale, făcând un fel de redactare nouă a aceleiaşi scrieri. A avut însă grijă ca acestea să nu fie cunoscute de Palama ci numai de prietenii săi intimi. Dar unul dintre aceştia le-a dat lui Palama cu rugămintea să le combată.

Având posibilitatea să le cerceteze, Palama compune o a doua triadă de tratate în care dă şi numele lui Varlaam, combătându-i învăţătura punct cu punct. Prin această a doua triadă Palama îşi susţine părerile din prima triadă cu noi argumente. Aceasta a compus-o pe când Varlaam se află la Avignon ca sol al împăratului Andronic II, deci în 1339.

Socotind că este ultima formă a atacurilor lui Varlaam, Palama intitulează răspunsurile sale „cele din urmă". Acestea sunt: „Primul tratat al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Expunerea şi combaterea celor scrise de filozoful Varlaam, contra celor ce vieţuiesc cu evlavie în isihie. Care este cunoştinţa cu adevărat mântuitoare şi căutată cu mult interes de monahii adevăraţi sau împotriva celor ce zic că cunoştinţa ce provine din ştiinţele din afară este cea cu adevărat mântuitoare", apoi „Tratatul al doilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei: „Despre rugăciune", şi în sfârşit „Tratatul al treilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei: Despre lumina sfântă".

Din prima grupă de scrieri ale lui Varlaam împotriva isihaştilor, combătuţi de Palama în primele două triade, făceau parte probabil urmă-

36 ibidem, pag. 1109.

toarele: „Tratat despre ştiinţe", „Despre desăvârşirea omenească", „Despre dobândirea înţelepciunii".[37] După cum se vede polemica are loc în jurul a trei probleme: valoarea ştiinţei pentru mântuire pe care Varlaam o susţinea, iar Palama o contesta, valoarea rugăciunii în general şi a rugăciunii mintale în special pe care Varlaam o nesocotea, iar Palama o apăra şi caracterul luminii pe care au văzut-o Apostolii pe Tabor despre care Varlaam spunea că este produs diavolesc sau în orice caz ceva natural deci ceva creat şi efemer, iar Palama susţinea că este dumnezeiască, necreată şi eternă.

Deci Varlaam atacase această doctrină sistemtaic pornind de la bazele poetice pe care le sprijinea rugăciunea mintală şi de la învăţătura despre vederea mistică a luminii dumnezeieşti.

Ultima triadă a scris-o Sf. Grigore Palama în vara anului 1340. În timp ce scria această triadă, probabil după al doilea tratat, Sf. Grigore împreună cu prietenul său Isidor, s-a dus de la Salonic la Atena şi a compus aşa-zisul „Tom Aghioritic" la care subscriu căpeteniile monahismului din Athos, pe care îl semnează în martie 1341 şi episcopul de Ierisos, Iacob. Acesta a fost compus probabil ca răspuns la lucrarea scrisă de Varlaam sub titlul „Contra Masalienilor".

Tomul respinge ideea acceptată de Varlaam că harul îndumnezeitor e o atitudine naturală cu aceea că atunci omul e Dumnezeu prin natură, ceea ce este adevărat masalianism. La întoarcerea din Athos, Palama strânge toţi monahii din Salonic şi subscriu şi aceştia un Tom asemănător pe care îl trimit patriarhului.

Întors din Apus, în 1340, Varlaam merge la Constantinopol cu plângeri împotriva lui Palama acuzându-l că introduce erezii mari în Biserică, motiv pentru care el cere şi autorităţii bisericeşti să-l condamne, învinuindu-l în faţa patriahului Ioan Caleca de diteism. Varlaam cere ajutorul lui Achindin. Acesta împreună cu mai mulţi monahi, venind la patriarh, au fost de părere că cele scrise de Varlaam contra lui Palama nu corespund adevărului ci sunt inventate de acesta în urma discuţiilor avute cu Palama. Rugămintea pe care a făcut-o Varlaam lui Achindin nu numai că nu a avut succes, dar cel din urmă l-a combătut şi oral şi în scris.

Sf. Grigore Palama este chemat la Constantinopol. Între timp Sf. Grigore trimite o scrisoare lui Achindin în care se apără de acuzaţia care i se aducea că ar admite doi dumnezei. El spune că admite numai că Dumnezeu este necreat nu numai după fiinţă ci şi după lucrarea lui naturală. Varlaam declarând lucrările şi puterile Lui create, rupe de la Dumnezeu orice lucrare, rămânând un Dumnezeu inactiv. Lucrările lui Dumnezeu nu pot fi create pentru că fiinţa dumnezeiască este împărtăşibilă. Sf. Grigore afirmă că este neîmpărtăşibilă. La acuzaţia adusă de Varlaam isihaştilor că aceştia ar vedea esenţa dumnezeiască, Palama răspunde că ei nu pretind aşa ceva, ei văd numai lucrarea dumnezeiască, care în greceşte se numeşte „energie". Sf. Părinte răspunde lui Achindin că deosebirea ce o face între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu nu este o

37 ibidem, pag. 1110.

erezie ci îşi are baza în învăţătura Părinţilor bisericeşti. Dar pentru mai multă siguranţă Sf. Grigore Palama vine la Constantinopol unde încearcă să convingă lumea de greşeala lui Varlaam lucru pe care l-a reuşit după lungi şi aprigi dispute.[38]

Intorcându-se din expediţia sa din Acarnania, împăratul Andronic III Paleologul a dorit să pună capăt acestei dispute religioase prin împăcarea celor două părţi, fără a se recurge la mijloace extraordinare. De aceea împăratul a îndemnat atât pe Varlaam cât şi pe Palama să se împace şi să pună capăt controverselor. Chiar documentul antiisihast din Codex Vaticanum gr. 2335, atestă că împăratul, patriarhul şi o seamă de demnitari considerau încă înainte de sinod acuzaţiile aduse de Varlaam monahilor ca erezie, iar acuzaţiile lui ca „un atac la adresa întregii vieţi monahale pornit din spirit de ceartă".

Întrucât împăratul nu a reuşit să împace lucrurile în ziua de 11 iunie 1341 a convocat un sinod în biserica Sf. Sofia. La sinod au luat parte: împăratul Andronic III Paleologul, patriarhul Ioan Caleca, mulţi arhierei, senatul, o seamă de demnitari, clerul, egumenii din Constantinopol şi multă lume din oraş. Din discuţiile purtate s-a tras concluzia că învăţătura lui Varlaam este greşită, iar acesta din apărător al învăţăturilor sale a devenit propriul său acuzator. Poziţia lui Varlaam nu a fost respinsă în sinod şi în tom cu formulare proprie ci numai cu texte patristice. Prin argumentele folosite s-a respins învăţătura lui Varlaam şi s-a confirmat învăţătura isihastă. Văzând că nu poate să-şi susţină învăţătura prin dovezi clare şi simţind că va fi condamnat, Varlaam la îndemnul şi sfatul lui Ioan Cantacuzino a păşit în mijloc şi a mărturisit că nu din spirit de ceartă ci din neştiinţă a susţinut învăţăturile sale, recunoscând că învăţăturile monahilor sunt în acord cu cele ale Sf. Părinţi. Sf. Grigore Palama şi monahii care îl însoţeau s-au bucurat de această căinţă, l-au îmbrăţişat şi l-au iertat pentru toate cele scrise împotriva lor.

Sinodul a modificat forma condamnării şi a hotărât să fie excomunicat numai în cazul în care va persista în astfel de erori şi nu numai Varlaam ci oricare va relua una din acuzaţiile lui la adresa monahilor, mai bine zis a Bisericii. La câteva zile după sinod, adică la 15 iunie 1341, împăratul Andronic III Paleologul a murit, iar la tron a urmat Ioan V Paleologul un copil de 15 ani.

În legătură cu sinodul din 1341 este şi o enciclică a patriarhului Ioan Caleca prin care se ordona tuturor, prin pedeapsa de excomunicare să prezinte autorităţilor bisericeşti orice fel de scriere a lui Varlaam, aceasta pentru că au fost condamnate de sinod „din cauza celor vorbite de el împotriva celor ce petrec cu evlavie în isihie". În această enciclică patriarhul Caleca încă nu face distincţia de mai târziu privitor la lumina de pe Tabor, pentru care a fost condamnat. Această enciclică a fost dată, se pare, după fuga lui Varlaam în Italia care a avut loc chiar a doua zi după sinod. Curând după moartea împăratului Andronic III Paleologul, discipolii lui Varlaam încep din nou să se agite. În fruntea lor era Grigore Achindin. Acesta era originar din părţile Prilepului din părinţi bul-

38 ibidem, pag. 1111.

gari sau poate aromâni, crescători de vite.[39] A venit la Salonic unde are ca dascăl pe Varlaam. Înainte de a veni Varlaam la Salonic, Achindin făcuse cunoştinţă cu Grigore Palama care petrecea în Muntele Athos. Acesta l-a vizitat des pe Palama cu care ocazie îi va fi ascultat sfaturile şi învăţătura, îl va fi admirat pentru asceza şi sfinţenia vieţii sale încât Palama să spună că i-a fost dascăl lui Achindin. Aceasta s-a întâmplat până în anul 1330 pentru că după acest an îl găsim în societatea lui Varlaam. Când Palama are disputa cu Varlaam pentru purcederea Sfântului Duh (1335—1336) acesta era deja câştigat de ideile lui Varlaam.

După fuga lui Varlaam în Apus, Achindin este principalul adversar al Sf. Grigore. Esenţa acuzaţiilor lui Achindin împotriva lui Palama era aceea de diteism. Nu se ştie nimic dacă între Achindin şi Palama s-a purtat vreo discuţie între primul şi al doilea sinod din 1341. Prima lor discuţie a fost în prezenţa mai multor monahi şi s-a discutat dacă este vreo deosebire între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu. Achindin fiind învins, declara că recunoaşte dreapta credinţă şi-şi întăreşte mărturisirea în scris. Dar peste puţin timp el a început să-şi răspândească învăţătura sa eretică. S-a convocat un al doilea sinod la sfârşitul lunii iulie şi începutul lunii august 1341, în partea pentru catehumeni a bisericii Sf. Sofia. La sinod au participat aproximativ aceleaşi personalităţi care au luat parte şi la primul sinod în afară de împărat care murise. Sinodul a fost public. Sinodul a condamnat pe Achindin, iar isihaştii au cerut ca după acest sinod, care a discutat o temă dogmatică a fiinţei şi lucrărilor lui Dumnezeu, un tom care să arate că au ieşit învingători.

După acest sinod Sf. Grigore Palama este rugat de sinodul din Constantinopol să primească să fie mitropolit al Monembasiei, dar el refuză. În această situaţie i se dă acest scaun lui Isidor, cel mai bun prieten al lui Palama. Începând tulburările politice, Achindin găseşte mediul prielnic pentru a începe din nou agitaţia. La începutul lui octombrie 1341 împărăteasa văduvă Ana de Savoya susţinută de marele duce Apocavcos şi de patriarhul Ioan Caleca demite din postul de regent pe Ioan Cantacuzino. Acesta trebuie să părăsească Constantinopolul şi să-şi facă la Didimoticos, în Tracia, centrul operaţiunilor sale militare contra împărătesei şi a lui Ioan Paleologul. În această situaţie patriarhul Caleca îşi schimbă atitudinea faţă de Palama întrucât îl bănuia a fi partizanul lui Cantacuzino. Aceasta pentru că Palama nu era de acord cu războiul contra lui Cantacuzino şi oriunde se afla îndemna pe toţi la pace.[40] Caleca îl acuză în faţa împărătesei că întreţine legături cu Cantacuzino prin anumiţi monahi, învinuire la care Palama răspunde că nu a făcut nimic prin care să se arate conlucrător al acestuia.

Scârbit de războiul fratricid şi fiind privit cu răceală şi bănuieli de cei de la curtea împărătească, Palama se retrage la mânăstirea Sf. Arhangheli. Achindin profită de această ocazie şi începe din nou agitaţia, răspândind învăţătura sa susţinut şi de patriarh, acest lucru făcându-l oral

39 ibidem, pag. 1112.
40 ibidem, pag. 1113.

şi în scris, fiind cel dintâi care a început să scrie, după cum afirmă Sf. Grigore.

El rămâne la Constantinopol până la Duminica Tuturor Sfinţilor adică până la 26 mai 1342 timp în care compune răspunsurile la atacurile lui Achindin. Acum scrie cele două Antiretice „La ce se referă unitatea în dumnezeire şi la ce deosebirile; Dialogul ortodoxului cu Varlaamistul: Teofanes, Apologie mai pe larg despre lucrările dumnezeieşti şi împărtăşirea de ele". La acuzaţia de diteism şi politeism, Palama răspunde că strălucirea fiinţei dumnezeieşti nu împiedică să fie o dumnezeire unică şi simplă chiar dacă aceasta este necreată şi se numeşte de asemenea dumnezeire.

Privitor la lumina pe care isihaştii susţineau că o văd, Palama afirmă că: „ochii o văd fiind transformaţi de puterea Duhului şi primesc o putere pe care nu o aveau înainte; cel ce vede nu mai este ochi ci Duhul sufletesc, iar singur nu le poate vedea nici înţelege".

Ura patriarhului Caleca împotriva lui Palama era din ce în ce mai mare, lucru care face pe Sf. Părinte să fugă în Heracleea după Paştile din 1342. Este adus în toamna aceluiaşi an şi ţinut într-un fel de domiciliu forţat în mânăstirea „Cel necuprins", iar din martie şi până în mai stă refugiat în biserica Sf. Sofia care avea drept de azil, iar de aici este luat şi aruncat în temniţă la îndemnul lui Achindin şi cu aprobarea lui Caleca. Într-un sinod, neoficial, ţinut în noiembrie 1344, Palama este condamant formal, cu toate că era considerat condamnat mai dinainte fără un act oficial. În acest sinod ţinut în ascuns este depus şi Isidor. Câţiva arhierei au cerut ca Isidor să fie mai întâi ascultat şi după aceea să fie depus. Patriarhul luând această atitudine drept solidarizare cu Isidor şi făcând uz de puterea lui politică i-a exclus din sinod şi i-a ameninţat dând eparhiile lor aderenţilor lui.[41] Aceşti arhierei sunt: Matei al Efesului, Atanasie al Cizicului, Laurenţiu al Alamei şi Soteriopolei, Macarie al Hrisopolei, Hariton al Aprei şi Ierotei al Lapadiului.

Conflictul între patriarhul Caleca şi curtea imperială începe în toamna anului 1345 când patriarhul crezând că împărăteasa este cu totul de partea lui, îl ridică pe Achindin în ierarhia bisericească hirotonindu-l diacon cu tot avertismentul dat de împărăteasă. Acest lucru a declanşat o mare agitaţie în oraş. Patriarhul voia să-şi urmeze planul de a ridica pe Achindin până la treapta de arhiereu. El încearcă din nou să pună în lumină nefavorabilă pe palamiţi în faţa împărătesei, dar străduinţele i-au fost zadarnice. Curentul pentru Palama, se dezlănţuise cu toată puterea. A fost convocat senatul şi prin vot hirotonia lui Achindin declarată ilegală, la aceasta consimţind şi arhiereii printr-un act scris. Persecuţiile împotriva palamiţilor au fost oprite, iar achindinţii dezaprobaţi. Achindin este condamnat la temniţă de care scapă fugind şi ascunzându-se în peşteri. Motivul determinat pentru care împărăteasa a rupt legătura cu patriarhul Caleca şi Achindin a fost faptul că îşi pierde afecţiunea poporului.

41 ibidem, pag. 1114.

Cantacuzino, ca şi palamiţii aduc ca motiv al conflictului dintre patriarh şi împărăteasă convingerea la care a ajuns aceasta mai ales în urma deselor şi hotărâtelor manifestări ale ierarhilor şi credincioşilor care susţineau că învăţătura lui Palama este învăţătura Bisericii.

Patriarhul Caleca nu renunţă la ideea sa şi în momentul în care a devenit vacant scaunul mitropolitan de Salonic prin moartea lui Hyacint (1346) l-a ocupat cu un alt achindinist. Împărăteasa l-a mustrat şi i-a interzis să mai săvârşească astfel de acte.

Episcopii care se aflau sub conducerea lui Cantacuzino în frunte cu patriarhul Ierusalimului, Lazăr, s-au adunat la Orestide (Tracia) cu ocazia încoronării lui Ioan Cantacuzino, la 21 mai 1346 şi l-au excomunicat la Caleca.

Cei şase episcopi scoşi din funcţie şi ţinuţi forţat în Constantinopol au înaintat împărătesei în septembrie 1346, un memoriu prin care cereau judecarea lui Caleca pentru erezie, simonie şi pentru neglijenţă în administraţie.

Împărăteasa începe o serie de consfătuiri cu senatul şi cu ierarhii liberi pentru a se informa dacă patriarhul este eretic şi dacă a nesocotit Tomul din 1341. Totodată l-au chemat şi pe Palama ca să explice în ce constă deosebirea de doctrină între el, Varlaam şi Achindin. Cu toate acestea împărăteasa nu-l eliberează pe Palama şi pe ierarhii închişi, decât după ce Cantacuzino a intrat în cetate. Ea făcea distincţie netă între chestiunea bisericească şi cea politică. Deci nu se poate accepta ideea că şi-ar fi făcut din aderenţii lui Palama aliaţi pentru luptă sau pentru împăcarea cu Cantacuzino. La una din aceste consfătuiri este chemat şi Nichifor Gregoras să asculte părerile cu privire la învăţătura lui Palama.[42] Acesta era împotriva învăţăturii palamite şi şi-a mărturisit deschis gândul. Împărăteasa i-a cerut să-şi fixeze în scris ideile, în felul acesta luând fiinţă primele „Antiretice" ale lui Gregoras, în număr de zece. Patriarhului i s-a ordonat domiciliu forţat. Dorind să restabilească credinţa, împărăteasa a convocat la 2 februarie 1347 pe ierarhi în sinod. La consfătuiri au luat parte Isac al Maditelor şi Nalachia al Metimnei dar tomul din 1341 nu-l mai subscriu pentru că acest lucru îl făcuseră în 1341. Au mai participat protosul Athosului cu mulţi monahi ai lui, monahi cărturari din Constantinopol, clerici învăţaţi, fruntaşi laici, senatul întreg, iar ca preşedinte împărăteasa cu fiul său Ioan Paleologul. Cei şase arhierei au fost consultaţi şi ei, însă fără să fie eliberaţi.

Sinodul a hotărât să depună pe patriarh şi i-a luat orice demnitate sfântă, i-a luat dreptul de a săvârşi Sfânta Liturghie şi l-a depus pentru totdeauna. Dar tomul nu a apucat să fie subscris întrucât Ioan Cantacuzino a intrat în oraş printr-o poartă lăsată deschisă de ostaşii generalului împărătesei, Facheolatos. Împărăteasa s-a retras în oraşul Vlaherne şi a opus rezistenţă până în ziua de 8 februarie, când îl acceptă pe Cantacuzino coîmpărat cu fiul ei Ioan Paleologul în vârstă de 15 ani. Ioan Cantacuzino pune rânduială în chestiunile bisericeşti. Astfel, Palama şi antiachindiniştii sunt eliberaţi şi subscru îndată tomul sinodului din 2 februa-

42 ibidem, pag. 1115.

rie. Pentru că fostul patriarh Caleca continuă să agite lumea, susținând că a fost depus pe nedrept, Cantacuzino, la cererea arhiereilor l-a exilat în Didimotich.

În mai, Cantacuzino a purces la alegerea de patriarh, alegând pe Isidor, fostul ipopsifiu al Monembasiei, iar acesta a ridicat anatema rostită la începutul războiului civil de Ioan Caleca asupra împăratului și în ziua de 13 mai îl încoronează din nou în biserica Vlaherne.[43]

Isidor a hirotonit imediat mitropoliți pentru scaunele vacante sau ocupate de achindiți, printre care și pe Grigore Palama mitropolit de Salonic.

Ierarhii nemulțumiți de alegerea lui Isidor, aliindu-se cu achindiniții au ținut mai multe adunări, iar în iulie 1347 au lansat un tom prin care l-au depus pe Isidor, acuzându-l printre altele că era palamit. Dintre achindiniții vechi erau: Herfit de Filipi, Iosif al Ganului, Matei al Efesului care i-a atras și pe alții ca Mitrofan al Vechilor Patre, Hariton al Aprei, etc.

Tot în acest sinod îl depun și pe Palama și pe orice aderent care a obținut pe nedrept demnitatea arhierească, socotindu-i vrednici de foc și sabie. Acestui act îi răspunde un sinod convocat în august 1347 prin „tomul de depoziție" al fostului mitropolit al Efesului devenit eterodox. Tomul nu a fost subscris în sinod ci după ce s-a citit în câteva consfătuiri ulterioare la care au participat și Cantacuzino și patriarhul Lazăr al Ierusalimului. Prin acest tom sunt depuși din treaptă Neofit al Filipului și Iosif al Ganului, vechi achindiniți.

Polemica între cele două partide va continua prin apariția învățatului poligraf Nichifor Gregoras care reia ereziile susținute de Achindin și în urma unei convorbiri avute cu împărăteasa Ana de Savoya în anul 1346 a început să combată în scris și oral pe Palama.

După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Gregoras care îi era prieten, a încercat să-l abată de la ideile susținute de isihaști. Nereușind a căutat să o câștige pe soția acestuia, Irina dar nici acum nu reușește întrucât intervine patriarhul Isidor și aderenții lui Palama spunându-i să evite pietenia cu Gregoras.

În februarie 1350 moare patriarhul Isidor, iar în locul său este ales la 10 iunie același an, Calist, monah din Athos, aderent al lui Palama și fost ucenic al Sf. Grigorie Sinaitul.

Deoarece achindiniții nu se liniștеau și răspândeau fel de fel de calomnii la adresa lui Cantacuzino, că ar promova o doctrină eretică, împăratul a convocat la 27 mai 1351 un sinod. În fruntea nemulțumirilor se afla Matei al Efesului.

Sinodul s-a ținut într-o sală a palatului Vlaherne și au participat 25 de mitropoliți, iar 7 mitropoliți și 7 episcopi și-au trimis aprobarea. Antipalamiții de frunte erau: Matei al Efesului, Iosif al Ganului și mitropolitul Tirului al cărui nume nu este cunoscut, Teodor Dexios, ieromonahii Atanasie și Teodor Atuemis.[44]

---

43 ibidem, pag. 1116.
44 ibidem, pag. 1117.

Printre învăţăturile greşite puse pe seama Sf. Grigore Palama de Gregoras este şi aceea că îl acuză de diteism, ca unul ce împarte pe Dumnezeu în fiinţă şi lucrare. O a doua chestiune este lumina de pe Tabor.

Sinodul hotărăşte că nu este bine să se mai spună sau să se mai cugete două dumnezeiri sau mai multe, în general să nu se folosească numărul când se vorbeşte de „dumnezeire". La încheierea şedinţei sinodului, achindiniţii au fost îndemnaţi să adere la învăţătura cea adevărată. Matei al Efesului şi Iosif al Ganului, întrucât nu au acceptat au fost depuşi din treaptă.

Din dorinţa de a restabili pacea în Biserică împăratul a convocat o a doua şedinţă a sinodului şi sinodalilor le-a pus următoarele 6 întrebări:

— Este vreo deosebire între fiinţă şi lucrarea dumenzeiască?
— Dacă da, lucrarea aceasta este creată sau nu?
— Dacă este necreată, cum se poate evita compoziţia lui Dumnezeu?
— Se poate da un nume de dumnezeire şi lucrărilor dumnezeieşti numai fiinţei divine?
— În ce este superioară fiinţa lucrării?
—Ce ni se împărtăşeşte, fiinţa sau lucrarea dumnezeiască?[45]

Sinodul a răspuns cu o mulţime de citate din Sfinţii Părinţi că între fiinţă şi lucrarea dumnezeiască este deosebire şi că lucrarea este necreată dar aceasta su-L face pe Dumnezeu compus cum nu face cugetarea fiinţei noastre mintea compusă, că fiinţa este superioară lucrării în calitate de izvor al ei şi că nu ne împărtăşim de fiinţă ci de lucrare şi că numele dumnezeirii se poate da lucrării fără a se vorbi de două dumnezeiri.[46]

În încheiere sinodul a excomunicat şi anatematizat pe Matei al Efesului, Iosif al Ganului, Gregoras, Dixios şi pe toţi adepţii lor, dacă nu se vor căi.

În august 1351 a fost redactat Tomul sinodal care a fost semnat de Ioan Cantacuzino, patriarhul Calist, 24 de mitropoliţi şi 3 episcopi. Un an mai târziu în iulie 1352 un alt sinod convocat în acelaşi loc, lăsa o serie de 6 anatematisme contra achindiniţilor, după cele 6 întrebări pe care le-a pus Cantacuzino. Tot acum i se prescrie lui Gregoras domiciliu forţat în mânăstirea Hora.

În toamna anului 1354, Ioan V Paleologul intră în Constantinopol şi îl sileşte pe Ioan Cantacuzino să abdice şi să intre în mânăstirea Magnelor ca monah sub numele de Ioasaf Gregoras. Fiind eliberat din mânăstire, Hora insistă pe lângă Ioan V Paleologul să înlăture din Biserică ideile lui Palama însă acesta, influenţat de soţia sa Elena, fiica lui Cantacuzino nu a acceptat.[47]

Întâmplându-se ca tocmai acum să se afle la Constantinopol, episcopul apusean Paul, acesta îşi exprimă către împărat dorinţa de a asista la o discuţie între Palama şi Gregoras. Discuţia a avut loc în toamna anului 1356 într-o seară şi a durat până la miezul nopţii. Gregoras descrie această discuţie ca şi cum Palama ar fi fost învins, dar împăratul fiind

45 Filocalia, vol. VIII, Bucureşti, 1979, pag. 214.
46 ibidem, pag. 214—215.
47 Antim Nica, op. cit., pag. 1118.

om fin şi discret nu şi-a manifestat această părere faţă de Palama şi nu a lăsat nici pe cei din asistenţă să şi-o manifeste. Împotriva descrierii false pe care a publicat-o Gregoras, cât şi împotriva cărţilor pe care le-a publicat ulterior, Palama a scris la Salonic, rugat de patriarhul Calist, patru tratate respingând afirmaţiile acestuia. Sf. Părinte spune că: „fiinţa lui Dumnezeu nu a lăsat nici o urmă în cele ce sunt create de aceea nu i se poate găsi un nume propriu. Numirile ce le dăm lucrărilor dumnezeieşti se referă la cele ce le gândim în legătura cu Dumnezeu (ta noumena). Acestea însă sunt dinainte de a fi lumea, iar numirile li s-au dat de noi după ce au existat (peri Teon legomena). Ele nu sunt însă fiinţa lui Dumnezeu, căci aceea nu gândeşte, nici nu este mai mult decât una (ute noite ke mia esti). E corect deci să zicem că e ceva supraordonat şi subordonat în Dumnezeu, dar numai sub raportul cauzal, nu ca şi când una ar fi necreată, celelalte create".[48]

Nimic din ce se crede despre Dumnezeu nu se referă la fiinţa Lui, ci la ceea ce decurge din fiinţa Lui. Numirile pe care le dăm lui Dumnezeu nu sunt cuvinte goale ci ele exprimă lucrările dumnezeieşti deşi nu sunt în toată plenitudinea lor.[49] Dumnezeu nu are un nume propriu dar numirile pe care I le dăm sunt adevărate, exprimă ceva din El. Dumnezeu este cu adevărat Creator, Stăpân, deşi este mai presus decât adevărul cuprins în aceste numiri. Dumnezeu e mai presus de aceste numiri dar aceasta nu face mincinos adevărul exprimat în ele. El poate fi numit şi e mai presus de orice nume, poate fi şi cugetat şi e mai presus de orice cugetare.[50]

Continuând argumentarea sa, Sf. Grigore Palama spune: „Noi, însă am fost învăţaţi atât că fiinţa necreată e caracterizare necreată, cât şi că lucrarea necreată nu e asemenea fiinţei necreate — căci cum ar caracteriza ceva neasemănător — dar se deosebeşte una de alta, căci cum şi ce ar putea altfel caracteriza lucrarea necreată. Pe Dumnezeu nu-L cunoaştem în fiinţă ci din lucrările care-L caracterizează. Din lucrările Sale îl cunoaştem pe Dumnezeu, căci lucrările Lui coboară la noi, iar fiinţa rămâne neapropiată, căci ceva este ceea ce are şi altceva şi diferit ceea ce e posedat".[51] Palama respinge acuzaţia lui Gregoras că pe Tabor trupul lui Hristos s-a schimbat în necreat după natură. El spune că nu susţine nici schimbarea naturii dumnezeieşti pe munte, nici totala transformare a naturii omeneşti. Naturile lui Hristos nu s-au schimbat dar natura Lui dumnezeiască a luminat pe munte. Pentru Gregoras, lumina de pe Tabor nu există nicidecum ci e ceva mai puţin decât privaţiunea luminii, adică întunericul. Tot aşa batjocoreşte şi îndumnezeirea când zice că e creatură, că e plăsmuire a minţii.

Sf. Părinţi numesc lumina de pe Tabor îndumnezeire, iar îndumnezeirea înseamnă: „lucrarea prin care cineva devine îndumnezeit cât ceea ce luând cel ce se învredniceşte se îndumnezeieşte de cel ce îndumne-

48 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, op. cit., pag. 238.
49 ibidem, pag. 239.
50 ibidem, pag. 242.
51 ibidem, pag. 242.

zeieşte. Dar niciodată nu e despărţit cel îndumnezeit de Cel ce îndumnezeieşte. Aşa că nu se produc mai multe îndumnezeiri. Îndumnezeirea uneşte pe cei în credinţa cu Dumnezeu.[52]

În perioada cât Sf. Grigore a stat la Constantinopol a scris şi cele două tratate „Despre purcederea Duhului Sfânt" împotriva latinilor, aceasta fiind în legătură cu prezenţa în acea cetate a episcopului catolic Pavel.

Sf. Grigore Palama moare la 13 noiembrie 1359, iar în 1360 moare şi Nichifor Gregoras.

Curând după aceea un călugăr din Lavra Athosului, Prohor Kydone fratele lui Dimitrie Kydone, a reluat în scris şi oral ideile varlaamite. La 5 aprilie 1368 patriarhul Filotei convoacă un sinod şi invită pe Prohor să-şi retracteze ereziile. Acesta refuză şi este excomunicat. Cu această ocazie Sf. Grigorie a fost canonizat, iar disputei împotriva curentului isihast i s-a pus capăt.

## RĂSPÂNDIREA ISIHASMULUI

Începând cu Calist I patriarhii ecumenici au încercat ca noua doctrină să fie acceptată şi de celelalte patriarhate orientale şi de mitropoliile mai îndepărtate supuse jurisdicţiei lor, dar nu au reuşit de la început. Mult timp după aceea Patriarhia Antiohiei nu a acceptat nici o inovaţie fapt care a dus la condamnarea lui Palama de către patriarhul Ignatie în noiembrie 1344. Dar înainte de sfârşitul secolului XIV, curentul palamit învinsese şi aici, lucru atestat şi de mărturisirea de credinţă făcută de Mihail II, patriarhul Anatoliei la 7 februarie 1395.

Nichifor Gregoras spune că, la început, mitropolitul Kievului a respins cu vigoare tomurile palamite pe care i le trimisese patriarhul Calist şi pe deasupra le-a şi combătut.

Rezistenţe asemănătoare s-au manifestat în mitropoliile supuse autorităţii latinilor şi în anumile autonomii bisericeşti cum a fost în Biserica Ciprului. Dar puţin câte puţin ele s-au atenuat şi au sfârşit prin a dispărea complet.[53] Cazurile de întoarcere de la „erezia varlaamită" la ortodoxia palamită sunt destul de frecvente în a doua jumătate a secolului XIV.

Din „Acta patriarchatus Constantinopolitani" se poate constata că patriarhii ecumenici din această epocă făceau mărturisirea de credinţă isihastă în momentul în care erau înscăunaţi. Isihasmul se răspândeşte şi se dezvoltă foarte mult în Rusia în sec. XVIII odată cu apariţia paisianismului în Ţările Române. Cartea lui Certfericov ne spune că peste o sută de mânăstiri din tot cuprinsul imperiului, adoptă regula lui Paisie, iar secolul următor rus se caracterizează prin misticismul paisian. La această răspândire au contribuit doi factori: ucenicii slavi formaţi la Neamţ şi traducerile slavone ale lui Paisie şi ale numeroşilor săi colaboratori plus apostolatul epistolar desfăşurat de ei în întreaga Rusie, de aici de la poalele Carpaţilor. Mânăstirea Neamţ devine un loc de pelerinaj pentru

52 Antim Nica, op. cit., pag. 1119.
53 ibidem, pag. 1120.

ruşii evlavioşi. „Filocalia" această antologie a isihasmului, tălmăcită prima dată în slavoneşte de Paisie, ajunge cartea reprezentativă a misticismului pravoslavonic. În monahismul lor îşi face apariţia o nouă instituţie sui-generis, stareţismul. Mânăstirea avea pe lângă egumenul titular o personalitate religioasă nealeasă de nimeni, dar impusă prin puterea duhovnicească a spiritului. Stareţul un director de conştiinţă duhovnicească pentru monahi, pentru poporul de rând şi pentru intelectualii căutători de Dumnezeu. Aceşti stareţi au o influenţă asupra sufletelor cu atât mai mare cu cât ei se dovedesc mai înflăcăraţi de Rugăciunea tainică a lui Iisus.

Sihăstria Optimă devine centrul rus al misticismului paisian şi joacă un rol covârşitor nu numai pentru viaţa bisericească dar şi pentru cea intelectuală a Rusiei. Aici întâlnim pe Filaret, practicant al Rugăciunii lui Iisus, care ajunge duhovnicul soţiei lui Kircievschi şi-l converteşte la Ortodoxie, iar acesta alături de Homiakov devine doctrinarul slavofilismului. Un alt slavofil, filozoful Leontier, sfârşeşte ca monah la Optima după ce stătuse o perioadă la Athos. Aici îşi caută alinare Nicolae Gogol, frământat de dramaticele sale nelinişti religioase şi tot aici îşi găseşte alinarea sufletească zbuciumatul Leon Tolstoi. Dostoievski îşi modelează eroii romanului său „Fraţii Karamazov" după chipurile paisiene de la Optima. Stareţul Zosima din acest roman respiră duh paisian, iar această operă poate fi numită romanul misticii paisiene.

Din „Tratatul despre Rugăciunea lui Iisus" al lui Paisie aflăm că despre „rugăciunea mintală" au mai scris Nil Sorski şi Sf. Dimitrie al Rostovului. Literatura teologică rusă conţine şi alte lucrări de mare valoare în domeniul misticii cum ar fi: „Viaţa mea în Iisus Hristos" de Ioan de Kronstadt şi „Bazele religioase ale vieţii" scrisă de Vladimir Soloviov, marele filozof religios al Rusiei. La Athos, regula monahală a marelui stareţ Paisie a rămas în vigoare până azi.[54]

## LEGĂTURILE CU ROMÂNII

Am văzut deci cum a luat naştere mişcarea isihastă în sânul Bisericii Ortodoxe ca un curent de reînnoire spirituală care nu are egal în lumea occidentală „deşi spiritualitatea ortodoxă nu este opusă întotdeauna celei occidentale dar apare bine diferenţiată şi de multe ori sunt complementare."[55] Această mişcare care are ca obiect rugăciunea neîntreruptă, pomenirea numelui lui Iisus cu mintea coborâtă în inimă după ce a fost spălată de lacrimile pocăinţei şi supusă cu credinţă, căldură şi dragoste a pătruns şi la noi la români de-a lungul veacurilor, cunoscut fiind că românul a fost un mare iubitor de linişte, de pace interioară. Este demn de subliniat că mişcarea isihastă pe aceste meleaguri nu a fost adusă de nimeni, ea existând sub o anumită formă din timpuri străvechi. Chiar înainte de a fi creştini strămoşii noştri erau mari iubitori de linişte.

54 ibidem, pag. 1121.
55 Dr. Antonie Plămădeală, Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă, Sibiu, 1983, pag. 217.

Odată cu încreştinarea, liniştea a fost căutată tot mai mult, atât cea internă pentru a fi fortificată în propria fiinţă cât şi cea externă, fortificare ce se impunea şi datorită poziţiei geografice a ţării care seamănă cu o „adevărată catedrală naturală după cum afirma părintele ieromonah Ioanichie Bălan în cartea sa „Vetre de sihăstrie românească".

Deci trebuie să remarcăm că isihia, nouă românilor nu ne-a venit de undeva de afară, nu ne-a adus-o nimeni, ci dimpotrivă noi am dat pildă, la noi au venit de-a lungul veacurilor patriarhi din cele patru centre ale Răsăritului ortodox, de aici ei au plecat cu idei în căutarea liniştii adevărate, aceea a trăirii după şi prin Evanghelia lui Hristos.

Mai degrabă aici pe pământ s-a păstrat liniştea adevărată a Răsăritului ortodox. Locuitorii acestui pământ nu şi-au uitat niciodată menirea ce o au pe acest pământ dar în acelaşi timp nu au fost nişte rigizi, adică de a nu primi ceva din afară. Dimpotrivă am primit cu plăcere ceea ce ni s-a potrivit, ceea ce ne-a fost de folos pentru liniştea adevărată care duce la mântuire, idei pe care le-am prelucrat cum ne-a convenit pentru că n-am fost nişte marionete ca să executăm ceea ce au poruncit alţii. De-a lungul timpului românul a sacrificat ordinea impusă, farmecul creat artificial, impropriu sufletului său, de dragul liniştii şi bucuriei interioare, a trăirii sale cât mai mult în mijlocul naturii. Din această linişte divină, din această armonie şi frumuseţe nepieritoare au ieşit comorile şi capadoperele sacre ale neamului nostru începând de la marii noştri sfinţi, continuând apoi cu domnitorii noştri vrednici şi înţelepţi şi terminând cu frumoasele noastre colinde şi balada „Mioriţa".[56]

Toate acestea sunt rod al liniştii şi păcii sufletului românesc. La poporul român se mai constată încă un fapt important şi anume existenţa dintru începuturi a aşa-numitelor sihăstrii săteşti, chiar din primele secole ale încreştinării sale. Aici erau mici frăţii întemeiate pe tradiţia apostolică a primilor creştini şi care îşi duceau activitatea duhovnicească pe lângă bisericile satelor respective. Bătrânii şi văduvele mai evlavioase renunţau de bunăvoie la cele pământeşti punându-se întru totul în slujba lui Hristos şi a Bisericii sub povăţuirea preotului respectiv, obicei practicat de la început în toate ţările din bazinul mediteranean. Ei nu depuneau jurământul călugăresc după cum nici călugării nu făceau aceasta din primele veacuri.[57]

Aceste mici „frăţii" ajutau pe preot în apărarea ortodoxiei. Alţi creştini nu se mulţumeau cu atât şi singuri construiau mici locuinţe din lemn se separau de lume, retrăgându-se în mijlocul naturii, astfel luând naştere sihăstriile săteşti. Lângă chiliile lor luau naştere de îndată noi case şi astfel lua fiinţă un nou sat pe diferite văi, munţi sau dealuri, iar adevăraţii sihaştri trebuiau să migreze. Se poate afirma că sihaştrii nu au avut niciodată linişte şi nici un loc stabil şi o aşezare statornică.[58] Ei erau cei dintâi deschizători de drumuri pentru viaţa duhovnicească fiind ade-

56 Ierom. Ioanichie Bălan, op. cit., pag. 10.
57 ibidem, pag. 16.
58 ibidem, pag. 17.

văraţi părinţi ai viitoarelor noastre mânăstiri, duhovnici pentru marii dregători şi domni.[59]

O caracteristică a sihăstriilor româneşti este trăirea în mici comunităţi în asceză şi nevoinţă individuală după râvna şi puterea fiecăruia, trăsături fireşti şi specifice sufletului de român. Ei nu acceptau înregimentarea de obşti mari cu mâncarea şi munca în comun. Sufletul lor prea solidar era prea mult legat de linişte, de libertatea interioară.[60]

Călugării români s-au împotrivit obştii chiar şi la Muntele Athos şi nesuportând asprimea vieţii de obşte au cerut înfiinţarea vieţii idioritmice, cu care erau obişnuiţi în ţară. În Moldova procesul de trecere de la idioritmie la viaţa de obşte a fost mult mai tacit, mai lent, iar în Ţara Românească au pătruns şi elemente de influenţă slavă şi greacă. În Transilvania datorită condiţiilor vitrege, trecerea de la sihăstrie la mânăstire cu viaţa de obşte organizată a fost mai lentă. În sec. XV în Moldova trebuie menţionate două puternice centre idioritmice:

1. Vatra sihăstrească de la Putna, Voroneţ, Rarău unde activau isihaşti ca Sf. Lavrentie de la Rădăuţi, Sf. Daniil Sihastrul cu ucenicii lor, şi

2. Vatra sihăstrească din ţinutul Neamţului, de fapt cea mai mare de la noi din ţară. Acum ia fiinţă în munţii Neamţului sihăstria lui Agapie, sihăstria lui Iosif de la Bisericani, sihăstria Ceahlăului, sihăstria lui Silvestru şi multe altele.

În Ţara Românească codrii Vlăsiei reprezintă terenul prielnic al apariţiei sutelor de sihăstrii.

În Transilvania cel mai important centru isihast îl constituie mânăstirea Râmeţ din Munţii Apuseni.[61]

Spiritualitatea isihastă a venit la noi fără îndoială şi prin legăturile strânse ce le avea Ţara Românească cu mânăstirea Cutlumuş al cărei stareţ Hariton a primit ajutoare de la domnul Ţării Româneşti Vladislav I pentru reparaţii şi desigur odată cu aceste ajutoare au sosit şi mulţi călugări. Mulţi dintre aceştia însă, nu au putut vieţui aici datorită rânduielilor din mânăstire. Acest fapt se petrecea în perioada în care isihasmul este în floare. Să nu uităm că la intervenţia domnitorului Nicolae Basarab al Ţării Româneşti, patriarhii Calist şi Filotei, vestiţi isihaşti, vor trimite ca titular al Mitropoliei Ungrovlahiei pe Iachint de Vicina, la 1359. De asemenea la 1372 domnitorul Vladislav I va aduce pe însuşi stareţul Hariton pe care-l va aşeza ca mitropolit la Curtea de Argeş.[62]

Un nou impuls vieţii monahale, dar care aduce cu el şi ideile curentului isihast se face odată cu sosirea călugărului Nicodim de la Muntele Athos care este întemeietorul vieţii de obşte la noi. În sec. XV—XVI domnitorii, marii dregători căutau tot mai mult marile centre isihaste pentru înfiinţarea de noi centre mânăstireşti. Deşi multe centre isihaste

59 ibidem, pag. 17.

60 ibidem, pag. 18.

61 Dr. Nestor Vornicescu, Mânăstirea Tismana, în „Biserica Ortodoxă Română" nr. 11—12/1974, pag. 1390.

62 Scarlat Porcescu, Cuviosul Nicodim de la Tismana, în Mitropolia Moldovei şi Sucevei" nr. 5—6—7/1952, pag. 961.

se prefac în mânăstiri numărul lor nu scade ci dimpotrivă se mărește. Acești iubitori de liniște deși pot face parte din mânăstire, se puteau retrage în timpul anului dar mai ales în posturi, în chilii special amenajate în jurul mânăstirilor nevoindu-se aici cu postul și cu rugăciunea. Aceste chilii, adevărate locuri de retragere erau închinate mânăstirilor de care aparțineau viețuitorii lor. De asemenea mulți din căutătorii liniștii vor înființa noi centre de sihăstrie prin cele mai pustii locuri subcarpatice în sec. V—XVII.

Astfel pentru ucenicii Sf. Daniel Sihastrul se înființează noi centre sihăstrești în nordul Moldovei, acestea ajungând mari centre isihaste. Menționăm pe Sisoe, întemeietorul sihăstriei Rădăuți, cuviosul Onofrie, sihăstria lui Onofrie, cuvioșii Nil și Pahomie au întemeiat sihăstria Muntele Suha, pe vârful muntelui Ceahlău, sihăstria lui Zosima, sihăstria lui Ioan și multe altele.

În Țara Românească se constată pentru secolul XVI un avânt încă și mai mare pentru întemeierea de noi mânăstiri și sihăstrii.

În Transilvania în sec. XVI viața sihăstrească din Munții Apuseni ajunge acum la o mare înflorire prin cuviosul egumen Ghelasie de la Râmeț și cuviosul Ioan Sihastrul din mânăstirea Prislop. Cu toate acestea în sec. XVIII monahismul românesc cunoaște un declin duhovnicesc datorită numărului mare de mânăstiri închinate peste hotare. Majoritatea călugărilor din mânăstiri se retrăgeau acum spre sihăstrii. Împreună cu ucenicii lor formau noi sihăstrii, Slăbirea generală a mânăstirilor s-a făcut prin retragerea multor călugări spre sihăstrie. Acesta era drumul unei iminente căderi din viața duhovnicească a mânăstirilor.[63]

O lovitură puternică au suferit sihăstriile românești în anul 1864 după actul de secularizare, când sunt desființate și lăsate în paragină sau transferate în biserici de sat. Astfel peste patru sute de sihăstrii și schituri au fost transformate în biserici de enorie. Cel mai mult au avut de suferit cele aflate în zona de câmpie, reușind în schimb să fie salvate cele din zona de deal și de munte. Spre sfârșitul sec. XIX își reiau activitatea câteva sihăstrii. Cea mai mare vatră sihăstrească de la noi se află în zona Neamțului la mânăstirile Agapia, Secu, Sihăstria, Sihla unde în sec. XIX se aflau peste 100 de sihăstrii. În prima jumătate a secolului XX viața de sihăstrie propriu-zisă se menține doar în câteva sihăstrii mai importante ca: Sihăstria Ucrainei, a Neamțului, Agapia Veche, Sihastru, Poiana Mărului, Frăsinei, Peștera. Pe lângă aceste sihăstrii organizate mai existau peste 200 sihăstrii solitare. În 1950 Biserica Ortodoxă Română număra aproximativ 150 de mânăstiri, schituri și sihăstrii în toate zonele țării, dintre care cele mai numeroase în Moldova și Muntenia.[64]

La începutul secolului XX s-a ivit unul dintre cei mai desăvârșiți sihaștri, pustnicul Ioan. Apoi este de menționat schimonahul Gherasim, iar în regiunea Ialomicioarei s-a găsit un alt sihastru mutat la Domnul al cărui nume nu e menționat.

---

63 Ierom. Ioanichie Bălan, Patericul românesc, București, 1988, pag. 161.
64 ibidem, pag. 213.

De-a lungul veacurilor monahismul românesc a avut legături cu cel bizantin. Influenţa monahismului bizantin la noi a culminat cu venirea lui Nicodim de la Tismana care a venit de la Athos şi a adus cu el modul de organizare de aici. Legăturile cu Muntele Athos începute în sec. IX—X se vor intensifica în sec. XIV—XV. Cu timpul legăturile dintre Biserica noastră şi alte Biserici Ortodoxe şi mai ales legăturile cu renumitele centre monahale de la Muntele Athos şi Muntele Sinai au dus la o organizare a vieţii monahale româneşti, iar viaţa isihastă a pătruns şi în mânăstire.

## VIAŢA ISIHASTĂ LA ROMÂNI ÎN SECOLELE XIV—XVI

Vom reda în continuare viaţa şi activitatea a doi renumiţi isihaşti români, unul trăitor dintru începuturile vieţii sale pe aceste meleaguri ale liniştii naturale, l-am numit aici pe Sf. Daniil Sihastrul, iar celălalt Sf. Nicodim de la Tismana, organizator al vieţii mănăstireşti, după regulile Sf. Munte la noi.

Sf. Daniil Sihastrul a fost unul din cei mai mari sfinţi pe care i-a odrăslit pământul Moldovei, mare dascăl al pustiei şi povăţuitor al călugărilor. Păşind în viaţa monahală de la vârsta de 16 ani se va retrage în viaţa de sihăstrie şi va petrece mult timp lângă mânăstirea Putna. De aici va pleca lângă Voroneţ, petrecând sub stânca Şoimului mulţi ani. Aici era cercetat de popor şi de călugări. Când domnitorul Ştefan cel Mare al Moldovei va ridica mânăstirea Voroneţ, cuviosul Daniil va fi primul ei stareţ şi tot aici îşi va afla sfârşitul. Daniil a avut o mare râvnă pentru viaţa călugărească, marile lui iubiri fiind liniştea, postul şi rugăciunea. Zilnic nu gusta nimic până la asfinţitul soarelui. Astfel nevoindu-se a devenit vas ales al Duhului Sfânt. Ziua şi noaptea priveghea în rugăciune şi cugeta la cele dumnezeieşti, postind şi căutând liniştea interioară. Primea la el pe cei ce veneau pentru vindecarea de boli, pentru cuvânt de folosinţă şi în general pentru tot omul nevoitor.

A fost chiar sfetnicul domnitorului Ştefan cel Mare căruia i-a dat preţioase sfaturi în clipele grele ale luptelor cu turcii, dându-i posibilitatea de a-şi aduna gândurile într-un singur gând, acela către Dumnezeu şi astfel să continue lupta contra turcilor. După terminarea unei lupte în care domnitorul ieşea biruitor, Sf. Daniil îl îndemna să ridice o biserică. Astfel s-a întâmplat după înfrângerea de la Podul Înalt când domnitorul Ştefan cel Mare a ridicat biserica cu hramul Sf. Gheorghe de la Văratec, cu nădejdea că Sf. Gheorghe îl va ajuta contra turcilor şi lucrul n-a fost în zadar.[65]

Fiind un exemplu demn de urmat, numeroşi călugări iubitori de linişte din chinovii se retrăgeau în pustiu cu binecuvântarea Sf. Daniil şi deveneau sihaştri, lucrători sporiţi în rugăciunea lui Iisus. Astfel el avea prin mânăstiri şi sate mii de fii duhovniceşti, iar prin munţi şi prin codri avea sute de ucenici şi sihaştri, care se nevoiau în plăcerea de Dumnezeu, după sfatul său.[66] Într-un fel Sf. Daniil Sihastrul a creat în Moldova o

---

65 ibidem, pag. 214.

66 ibidem, pag. 214.

mare mişcare isihastă, aproape fără egal, specific românească, fără influenţe din afară, înaintând astfel pentru multă vreme viaţa duhovnicească în mănăstiri şi schituri şi ridicând o generaţie de sihaştri, adevăraţi rugători ai rugăciunii lui Iisus. A murit în 1496.[67]

De neam macedo-roman, Sf. Nicodim de la Tismana a venit în Ţara Românească pe la anul 1364 şi a întemeiat cu ajutorul domnitorilor români mănăstirile Vodiţa şi Tismana, iar în Ţara Haţegului, mănăstirea Prislop. De asemenea a mai întemeiat două mici aşezări monahale în sudul Dunării. Sf. Nicodim a fost un trăitor al vieţii de obşte dar şi al vieţii de pustiu unde a reuşit să se curețe de patimi şi unde deprinde lucrarea cea dumnezeiască a sfintei rugăciuni, învrednicindu-se totodată de darul vederii mai înainte şi al facerii de minuni. Deşi a întemeiat mai multe centre monahale pe care le-a organizat după regulile Sf. Munte şi a întemeiat câteva schituri, a îndemnat pe ucenicii săi să se îndeletnicească cu practicarea rugăciunii lui Iisus. Centrul cel mai important reorganizat de el îl constituie mănăstirea Tismana. Nicodim a fost un mare reprezentant al mişcării isihaste organizate la Muntele Athos, pe pământul Ţărilor Române. El reprezintă pentru istoria monahismului de la noi un important moment de spiritualitate.[68]

Ucenicii lui Nicodim au înscris o etapă nouă în istoria monahismului românesc contribuind la statornicia unor reguli noi de organizare şi manifestare mănăstirească. Caracteristica principală a lui Nicodim a fost tăria lui de caracter şi vrednicia lui călugărească deşi nu a avut opere de mare importanţă doctrinară.[69]

## VIAŢA ISIHASTĂ LA ROMÂNI ÎN SECOLELE XV—XVIII

Şi în această perioadă au activat mulţi isihaşti. Amintim astfel în sihăstria Putna pe Spiridon, monahul Paladie şi Eustatie, iar în ţinutul Neamţului amintim pe Chiriac Sihastrul.

Tot în Moldova pentru ideile lor înnoitoare în ale isihiei amintim pe mitropoliţii Gheorghe I şi Teoctist II, apoi pe Serghei Sihastrul, Pahomie, Zosima, Moise, Pahos Spiridon, Iov-Pustnicul, Isaia, Rafael de la Agapia, Partenie, Chiriac, Ioan de la Bisericani şi nu în ultimul rând pe mitropolitul Dosoftei (1624—1693), blând şi smerit mult doritor de Dumnezeu şi cu multă înţelepciune şi râvnă dumnezeiască. A adunat învăţătură duhovnicească de la mulţi sporiţi în viaţa duhovnicească, sporind apoi în dragoste încât s-a învrednicit a fi părinte duhovnicesc şi începător al obştii de la Probota.[70]

Pe lângă viaţa duhovnicească pentru care era foarte apreciat mitropolitul Dosoftei a fost şi un mare cărturar al vremurilor sale. De asemenea vom mai aminti pe mitropolitul Atanasie Crimca, pe Ioanichie Schimonahul, Meletie, Epifanie, pe mitropolitul Varlaam, mitropolitul

67 Pr. G. Cocora, Pr. H. Constantinescu, Poiana Mărului, în „Glasul Bisericii" nr. 5—6/1964, pag. 473.
68 ibidem, pag. 473.
69 ibidem, pag. 473.
70 ibidem, pag. 474.

Antim Ivireanul şi mai ales pe marele trăitor în duhul sihăstriei părintele Vasile de la Poiana Mărului, mort în 1766.

Cuviosul schimonah Vasile a fost părintele duhovnicesc al stareţului Paisie şi „unul din cei mai vestiţi dascăli şi lucrători ai rugăciunii lui Iisus."[71]

A fost hirotonit, iar în vara anului 1715 ajunge egumen al mânăstirii Dălhăuţi şi vestit povăţuitor de suflete încât numele lui se făcuse cunoscut peste tot până la Domnul Ţării Româneşti, Constantin Mavrocordat.[72]

Timp de 20 de ani cât a fost stareţ la Dălhăuţi, cuviosul Vasile adună în jurul său o obşte de peste 40 de călugări şi sihaştri pe care-i deprinde în ascultare, smerenie, tăcere şi lucrarea cea de taină a rugăciunii lui Iisus. Astfel stareţul Vasile face din obştea sa o adevărată şcoală duhovnicească, de trăire isihastă.[73] Prin anii 1730—1733, stareţul Vasile reînnoieşte schitul Poiana Mărului şi se mută aici cu 12 ucenici. Ca stareţ la Poiana Mărului, egumenul Vasile conduce duhovniceşte toate schiturile din munţii Buzăului pe care le cercetează regulat fie personal, fie prin scrisori. Chemat la Bucureşti pentru a primi ajutor să ridice schitul pentru că „găsise loc potrivit pentru o viaţă mai pustnicească"[74] în prezenţa patriarhului de Ierusalim şi Alexandria i se dă acest ajutor de către domnitorul Constantin Mavrocordat.

Ucenicul său, Paisie mărturiseşte că aceştia l-au întrebat despre viaţa lui şi despre credinţa sfântă şi găsindu-l fără pată şi neclintit întru credinţa pravoslavnică"[75] şi văzând că de la sine nimic nu vorbeşte „numai văzând pe dânsul numai după puterea Sfintei Scripturi, urmând întru toate învăţăturile sfinte bisericeşti şi după ele ascultate de preasfinţii patriarhi întru nimic nu au aflat întru dânsul prihana şi foarte s-au bucurat Prea Sfinţii Patriarhi şi l-au blagoslovit pe dânsul şi l-au mărturisit pentru dânsul înaintea tot norodul ca nimenea pentru învăţătura lui să nu se îndoiască".[76]

În 1750 va călători la Muntele Athos unde va hirotoni pe ucenicul său Paisie „învăţându-l şi descoperindu-i lui din Sfânta Scriptură despre cele trei rânduieli monahiceşti".[77]

A murit la 14 iunie 1767.

Viaţa duhovnicească dusă la schit a obligat pe mulţi să facă danii schitului şi „acest schit să nu fie supus şi nici să nu se strice ci numai de stricarea vremii".[78]

---

71 ibidem, pag. 475.

72 Ierom. Ioanichie Bălan, op. cit., pag. 233.

73 ibidem, pag. 234.

74 ibidem, pag. 235.

75 Pr. Prof. Dr. Vasile Gh. Sibiescu, Paisie Velicicovschi, vieţuitor la schitul Cârnu (jud. Buzău) între anii 1744—1746, articol în Spiritualitate şi istorie la Întorsura Carpaţilor, vol. I, Buzău, 1983, pag. 353.

76 ibidem, pag. 353.

77 Dr. Antonie Plămădeală, Dascăli de cuget şi simţire românească, Sibiu, 1983, pag. 120.

78 Diac. P. I. David, Cuviosul Paisie cel Mare, un desăvârşit monah român, în „Biserica Ortodoxă Română" nr. 1—2/1975, pag. 256.

Cei ce au ucenicit la această şcoală de la Poiana Mărului au trăit în duhul inspirat de stareţul lor, adică în rugăciuni repetate, post şi ascultare.

În duhul rugăciunii lui Iisus au trăit şi alţii ca de pildă mitropolitul Iacob Putneanul, Sofronie, Rafail Caligraful, arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu, dar cel care reînnoieşte curentul duhovnicesc la noi este cuviosul Paisie Velicicovschi. El este unul din cei mai mari stareţi pe care i-a avut monahismul românesc vreodată. S-a născut la 21 decembrie 1722 la Paltana din părinţi foarte evlavioşi. La 17 ani neîmpăcat cu cele lumeşti va lua drumul mânăstirii în căutarea unui duhovnic bun. Negăsind odihna sufletească în mânăstirile din Ucraina, îndemnat de Duhul Sfânt trece în Moldova şi se aşează la schitul Trăisteni-Râmnicu Sărat, iar de aici se mută la schitul Cârnu pe apa Buzăului.

În vara anului 1746 pleacă la Muntele Athos şi trăieşte un timp în singurătate în preajma mânăstirii Pantocrator. În anul 1750, stareţul Vasile îl călugăreşte pe pustnicul Platon, dându-i numele de Paisie. Din acest an smeritul Paisie începe să primească ucenici, i se dă schitul Sf. Ilie, petrecând la Athos în total 16 ani.

În vara anului 1763 stareţul Paisie vine în Moldova împreună cu cei 64 de ucenici ai săi şi ia în primire mânăstirea Dragomirna. Aici va petrece 12 ani şi formează o obşte de 350 de călugări. În toamna anului 1775 vine la mânăstirea Secu însoţit de 200 de călugări, apoi în vara anului 1779 se strămută pentru ultima dată la mânăstirea Neamţ, marea Lavră a Moldovei. Aici face numeroase traduceri din operele Sfinţilor Părinţi, organizează obştea după rânduiala Sfântului Munte, formează un sobor de aproape o mie de călugări, deprinde pe toţi ucenicii să practice rugăciunea lui Iisus şi întreţine relaţii duhovniceşti cu multe mânăstiri, stareţi, duhovnici, pustnici, episcopi şi dregători. La 15 noiembrie 1794 marele stareţ al mânăstirii Neamţ se mută la odihna cea veşnică în vârstă de 78 de ani fiind înmormântat în gropniţa mânăstirii.[80]

Pentru ţara noastră el a însemnat mai mult decât generaţii întregi de vlădici. A luminat ca o făclie puternică în veacul al XVIII-lea şi departe chiar peste hotare, iar şcoala lui ca şi pravila pe care a aşezat-o la Dragomirna, Secu şi Lavra Neamţului a dat un îndemn nou, puternic de propăşire bogată, culturală şi de pietate şi a produs aşa-numita „direcţie paisiană".[81]

Mari ierarhi din veacul următor ca: Iacob Chesarie, Veniamin Grigorie sau Iosif Naniescu s-au format la şcoala lui Paisie. De asemenea sub el s-au pregătit numeroşi egumeni.

Concepţia stareţului Paisie era că viaţa de obşte şi ascultare au fost binecuvântate de Dumnezeu. Viaţa de obşte în numele lui Hristos îi uneşte pe oameni cu aşa de mare dragoste încât ei devin un trup, având un singur cap pe Iisus Hristos. Viaţa de obşte şi ascultarea nu au rămas

---

79 ibidem, pag. 311.

80 Drd. Corneliu Zăvoianu, op. cit., p. 1121.

81 ibidem, p. 1123.

simple idei ci au fost traduse în practică astfel că în toate mânăstirile s-au pus bazele rânduielilor de obşte.

În Ţara Românească curentul a fost sprijinit de ierarhi. Aici curentul paisian a lăsat urme în rândul cuvioşilor. Ucenicii care s-au format la şcoala lui sunt: mitropolitul Grigorie Dascălul, Calinic, Gheorghe Stareţul, Macarie Tipograful şi mulţi alţii. Principiile fundamentale ale comunităţii paisiene erau munca manuală care duce la o aleasă gospodărire. Viaţa călugărilor dintr-un centru paisian nu se poate concepe decât în obşti adică împreună vieţuitoare, în ascultare desăvârşită şi în renunţarea completă la orice avere personală.[82]

Lucrarea lui Paisie a făcut începutul unui curent duhovnicesc şi cărturăresc în mânăstirile noastre numit curentul paisian.[83]

Datorită acestui curent Biserica Ortodoxă Română a primit un puternic impuls de viaţă duhovnicească şi de cultură, de progres şi libertate ce se deschidea la sfârşitul secolului XVIII şi începutul celui de al XIX-lea. Stareţul Paisie a dat un nou imbold traducerilor româneşti, a reînviat dragostea de carte, de scris şi de citit.[84]

Atâta timp cât a stat la Neamţ a repus în funcţie atelierele de icoane şi odoare ale mânăstirii, de vase liturgice şi obiecte sfinte, fiind **un mare ctitor.**

De asemenea cuviosul Paisie a fost nu numai un bun muzician dar şi un pasionat pentru muzică.[85] Avea un deosebit simţ muzical cu o voce clară şi gravă, el fiind printre primii care a cerut transcrierea din psaltică în liniară realizând armonia pe trei sau patru voci. Cuviosul Paisie a contribuit şi prin muzică la introducerea limbii române în cult diminuând influenţa grecească şi în acelaşi timp începând îmbinarea recitalului liturgic slavon cu muzică autohtonă românească cu uşoare accente folclorice. Este deosebit de important acest aspect pentru cultura veche românească. Paisie a lăsat o moştenire demnă de luat în seamă lăsându-ne în manuscris peste 300 lucrări între care se detaşează tipărirea în anul 1793 a „Filocaliei".

Este unanim recunoscută influenţa cuviosului Paisie în monahismul ortodox românesc dar şi în Balcani. „Paisianismul" dăinuieşte şi astăzi în mânăstirile noastre, iar regulile sale sunt respectate cu stricteţe de adevăraţii trăitori din mânăstiri şi schituri. După cuvântul celui ce i-a fost duhovnic, Vasile de la Poiana Mărului, Paisie era de acord ca cel ce trăieşte singur lucrează numai pentru sine. Iar cel ce trăieşte în obşte lucrează numai pentru Domnul din iubire de Dumnezeu. De aceea se cuvine ca noi neputincioşii să ţinem calea împărătească, petrecând mai mulţi ani la un loc. În felul acesta şi ispitele le vom birui şi de păcatul iubirii de sine ne vom izbăvi.[86]

Paisie este cel ce îmbina isihasmul românesc care are drept specific sihăstria cu isihasmul din marile Lavre de la Muntele Athos.

82 ibidem, p. 1124
83 ibidem, p. 1125.
84 ibidem, p. 1126.
85 ibidem, p. 1127.
86 ibidem, p. 1128.

Unul din ucenicii săi care a dus cu el învățătura lui Paisie în Țara Românească este stareţul Gheorghe. Originar din părţile Făgăraşului va pleca de aici datorită impunerii de către cotropitorii austrieci a trecerii la uniaţie. Pleacă la Muntele Athos unde devine ucenic al stareţului Paisie la schitul Sf. Ilie. Pleacă împreună cu Paisie la mânăstirea Dragomirna şi de aici la Secu. Se întoarce apoi din nou la Athos la acelaşi schit. În anul 1781 revine în Moldova să-şi revadă stareţul.

Între timp, mitropolit al Ţării Româneşti ajunge Grigorie Dascălul un alt ucenic al lui Paisie. Grigorie îl va numi pe Gheorghe stareţ la mânăstirea Cernica, lăsată de mult timp în paragină. Timp de patru ani organizează schituri şi adună 54 de ucenici. Se îmbolnăveşte şi va lăsa scris cum să petreacă aici ucenicii săi. După ce s-a însănătoşit şi ucenicii săi s-au înmulţit foarte mult a fost nevoie ca mitropolitul Grigorie să-i dea şi mânăstirea Căldăruşani. Stareţul Gheorghe împarte obştea în două la cele două mânăstiri. Aşează pravila zilnică care cuprinde: spovedanie deasă, ascultare şi masa de obşte după tradiţia Athosului şi potrivit aşezământului său. Va muri la 3 decembrie 1806 după ce a format mulţi ucenici destoinici.

## VIAŢA ISIHASTĂ LA ROMÂNI ÎN SECOLUL XIX ŞI PÂNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

Un alt mare ucenic al cuviosului Paisie este mitropolitul Grigorie Dascălul. Era prieten bun cu Gherontie şi el ucenic al stareţului Paisie, la mânăstirea Neamţ unde va gusta frumuseţea vieţii duhovniceşti. Alături de prietenul său face traduceri din Sfinţii Părinţi din greceşte în româneşte. Toată viaţa şi-a petrecut-o în înţelepciune, în post şi rugăciune. Pentru el averea era reprezentată la locul cu cărţi şi o rogojină pe care dormea. A participat la traducerea unor cărţi în limba română cum sunt: Patericul, Octoihul, Cele 12 cuvinte, Vieţile Sfinţilor şi de asemenea a purtat mare grijă pentru înfiinţarea şcolilor. În chilia în care a trăit ucenicii săi nu au găsit nici o avere.[87]

Un alt ierarh român format în duh paisian a fost Veniamin Costache. Mare iubitor de carte şi de linişte Veniamin a fost un bun cărturar, a contribuit mult la înfiinţarea de noi şcoli unde să se pregătească viitorii slujitori ai altarelor. De asemenea s-a preocupat foarte mult de întărirea disciplinei în parohii. Fiind mare iubtor de carte s-a îngrijit de popor ca să înveţe carte.

A rânduit în mânăstiri reguli noi şi ca stareţi pe cei mai desăvârşiţi duhovnici pe care îi avea în timpul său. S-a îngrijit şi de isihaştii din jurul mânăstirilor.

Unul din cei mai vestiţi ierarhi pe care i-a avut Biserica noastră vreodată a fost Sf. Calinic de la Cernica. Încă de tânăr se îndeletnicea cu postul şi rugăciunea şi cu privegherea. Datorită postului aspru pe care îl ducea ochii lui erau adânciţi în fundul capului. Ales stareţ al mânăstirii Cernica încă înainte de a împlini vârsta de 30 ani Sf. Calinic era un du-

87 ibidem, p. 1129.

hovnic desăvârşit, trăitor în duhul paisian şi în acelaşi timp un mare trăitor al isihasmului nostru românesc în viaţa de obşte. Blând şi smerit cu inima, recomandă ucenicilor săi rugăciunea mintală pentru ca duhul lor să nu fie cuprins de mulţimea gândurilor şi să se piardă printre ele. El înlocuieşte îndelunga vorbire cu rugăciunea lui Iisus. Încă din timpul când trăia săvârşea minuni prin vindecarea celor care erau îndrăciţi fiind înzestrat totodată cu darul vederii mai înainte.

Şi alţi nevoitori aflaţi la loc de frunte în Biserica noastră trebuie amintiţi: mitropolitul Andrei Şaguna, Chesarie, Ioasaf, Teofan, Melchisedec Ştefănescu şi alţii.

În secolul XIX un ierarh care se impune este mitropolitul Iosif Naniescu format şi el la şcoala lui Paisie. A fost un mare ierarh al Moldovei fiind numit şi cel sfânt şi milostiv. Este considerat de asemenea cel mai strălucit vlădică al Bisericii româneşti după Sf. Calinic Cernicanul. Era un om evlavios, mare iubitor de linişte îndeletnicindu-se cu privegherea, postul şi rugăciunea şi punând un mare accent pe rugăciunea lui Iisus.

Şi monahii au fost mari iubitori de linişte precum Xenia, Suzana, Epraxia şi Elisabeta.

În a doua jumătate a secolului XX s-au remarcat alţi entuziaşti purtători ai isihasmului. Printre aceştia amintim pe Varvara Lascari la mânăstirea Bistriţa care era preocupată de linişte, pe Eugenia Dumitru de la schitul Busi-Vrancea, pe Cosma Popa, Atanasie Pareline, trăitor în peştera Ialomicioara, Silvestru Florescu la mânăstirea Frăsinei, Sf. Ioan Iacob care a murit pe Valea Iordanului, Melania de la schitul românesc Sf. Ioan Botezătorul de pe Valea Iordanului, Anton Găină de la mânăstirea Secu şi mulţi alţii.

Şi în zilele noastre, monahii români caută cât mai mult aplicarea în viaţă a rugăciunii lui Iisus pentru găsirea liniştii interioare şi astfel să realizeze dezideratul acestei vieţi pământeşti care nu este altul decât trăirea în duhul învăţăturii Domnului nostru Iisus Hristos care asigură mântuirea sufletului.

**Prof. drd. Telea Marius**

# DIMENSIUNEA SACRAMENTALĂ A VIEŢII ÎN HRISTOS, DUPĂ EPISTOLELE SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL*

## A. *Premisele vieţuirii în Hristos, după Epistolele pauline*

Teologia Epistolelor pauline este eminamente hristocentrică: totul este prin Hristos, în Hristos şi pentru Hristos (Col. 3, 11), astfel că şi viaţa creştină autentică trebuie să fie viaţa lui Hristos în noi şi viaţa noastră în Hristos, adică identificarea noastră cu umanitatea

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat la catedra de Studiul Noului Testament sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc care a dat şi avizul pt. publicare.

Lui[1] (cf. Rom. 6, 11; 8, 1; I Cor. 1, 30; II Cor. 5, 17; Efes. 2, 13 etc.).

Se poate afirma că expresia „a trăi în Hristos" este creată de Apostolul neamurilor[2] fiindcă o întâlnim frecvent în scrierile sale[3]. Ea este sinonimă cu altele ca: „viața în Dumnezeu" sau „viața în Duhul" (Rom. 8, 15; I Cor. 6, 19; II Cor. 4, 11; Gal. 3, 28; Col. 3, 3 etc.) și această echivalență se explică prin faptul că — potrivit viziunii Sfântului Apostol Pavel — izvorul vieții nu este în noi, ci în Hristos cel Proslăvit iar legătura permanentă de care avem nevoie pentru a fi vii din punct de vedere spiritual, cu Izvorul vieții și al harului, se realizează prin Duhul Sfânt. Acest adevăr reiese cu pregnanță din cuprinsul tuturor epistolelor pauline.

Adâncind tainele Evangheliei primită direct de la Mântuitorul Hristos (Gal. 1, 12), Apostolul arată că unirea între Dumnezeu și om nu se poate înfăptui decât prin Fiul, în Duhul Sfânt (I Tim. 2, 15).

Prin căderea omului în păcat s-a întrerupt comuniunea lui cu Dumnezeu, dar cu toate acestea chipul lui Dumnezeu, cu care omul fusese înzestrat la creație, n-a fost desființat — fiind un dat ontologic — astfel că el a putut fi restaurat *„la plinirea vremii"* (Gal. 4, 4) de către Fiul lui Dumnezeu Întrupat. A fost nevoie — spune Sf. Ap. Pavel — de chenoza și de întruparea Lui (Fil. 2, 6—7) pentru ca noi să ne putem împărtăși de bogăția Lui (II, Cor. 8, 9). Luând chip de rob — firea noastră umană — El S-a făcut întru totul asemenea nouă și a înnoit, astfel, din interior, natura umană, restabilind echilibrul distrus de păcatul primului om care o înclinase mai mult spre rău (Evr. 2, 14—15). Întruparea Fiului lui Dumnezeu a inaugurat un nou mod de existență al omului. În Persoana Sa dumnezeiască omul a devenit nemuritor și liber de păcat. Prin Dumnezeirea Sa peste care se odihnea din veci Duhul Sfânt, Mântuitorul Hristos a îndumnezeit treptat și firea omenească pe care a luat-o din preasfânta Lui Maică, încât aceasta a fost deplin pătrunsă de Duhul devenind izvorul îndumnezeirii celor care intră în legătură cu El. Viața pe care Domnul a trăit-o pe pământ ne-a descoperit modelul perfect de virtute[4], iar Jertfa de pe Golgota ne-a împăcat cu Dumnezeu (Efes. 2, 14—16; Col. 1, 20), a refăcut legătura întreruptă de păcat (Evr. 6, 20; Fil. 2, 18), ne-a

---

1 Pr. prof. Ilie Moldovan, *Botezul ca chemare la asemănarea cu Hristos, Consecințele Botezului asupra vieții ecleziale și morale (implicații catehetice și misionare)*, în R.T. serie nouă, anul II (1992), nr. 3, p. 7.

2 Această idee centrală a gândirii teologice a Sfântului Apostol Pavel a fost exprimată și în alte moduri (ex. F. Ap. 17, 28).

3 Expresia „în Hristos Iisus" apare de 164 de ori în Epistolele pauline. Ea lipsește din alte scrieri ale Noului Testament — cu excepția Evangheliei a IV-a, Epistolei I Ioan și Epistolei I Petru. În alegoria Viței celei Adevărate, Sfântul Evanghelist Ioan prezintă o imagine identică aceleia pe care o întâlnim la Sfântul Apostol Pavel (In. 15, 1—10; I Cor. 12,12—27) în legătură cu realitatea sălășluirii noastre în Hristos prin credință, Taine și practicarea virtuților. Ambii Apostoli îi îndeamnă pe destinatarii scrierilor lor să rămână „en Hristo", arătându-le că a rămâne în El este totuna cu a rămâne în Tatăl și în Duhul Sfânt. Cf. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, Paris, 1929, p. 477.

4 Pr. prof. Grigorie T. Marcu, *Omul cel nou în concepția antropologică a Sfântului Apostol Pavel*, în rev. S.T., anul III (1961), nr. 7—8, p. 421.

eliberat de robia morții (Rom. 8, 37; I Cor. 15, 55) redându-ne calitatea de fii ai lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel subliniază faptul că Domnul Hristos *„S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți"* (I Tim. 2, 16), *„pentru a ne izbăvi de toată fărădelegea"*[5] (Tit. 2, 14).

Solidarizându-Se cu întreg neamul omenesc[6] (Rom. 3, 22; II Cor. 5, 14—15; Efes. 3, 6; Col. 1, 20), deși nu cunoștea păcatul, Mântuitorul Hristos s-a făcut pentru noi păcat (II Cor. 5, 21) și a suferit moarte, pentru ca prin biruința asupra păcatului și a morții (I Cor. 15, 57) să ne izbăvească pe toți de blestem (I Cor. 15, 21) și să ne redea puterea de a împlini voia lui Dumnezeu și viața veșnică (II Tim. 1, 10).

Ascultarea Lui desăvârșită față de voia Tatălui a avut ca rezultat deplina îndumnezeire a firii sale omenești și îndumnezeirea virtuală a firii tuturor oamenilor (Evr. 10, 14). În Hristos, Dumnezeu devine om iar omul se îndumnezeiește biruind păcatul și moartea[7].

Înălțarea Domnului cu trupul la cer a avut ca rezultat unirea întregii creații cu Dumnezeu și deplina pnevmatizare, umplerea de infinitatea dumnezeiască a firii lui omenești. Prin Înviere și Înălțare, trupul lui Hristos a devenit mediul transparent al lucrării, îndreptate de Dumnezeu înspre noi.

Întreaga omenire, cuprinsă virtual în Persoana Mântuitorului Hristos, a fost ridicată în sânul Sfintei Treimi (Efes. 2, 16) săvârșindu-se, astfel, începutul învierii și înălțării tuturor celor care se află în legătură cu El[8]. Hristos cel Înălțat, plin de putere și slavă dumnezeiască, ne consideră pe toți frați ai săi și voiește să ne ridice la aceeași slavă la care se află El[9]. Baza indestructibilă a unirii noastre cu Dumnezeu o formează faptul că suntem uniți cu Hristos atât după har cât și după identitatea umanității[10]. Asta înseamnă că prin unirea noastră după fire cu Fiul Său, Dumnezeu a binevoit să dea unirii noastre cu El — prin har — o temelie intimă și definitivă. Fiindcă unirea noastră cu Hristos — după umanitate — este temeiul comuniunii noastre cu El prin har, cele două uniri, deși sunt deosebite, sunt nedespărțite. Numai prin amândouă, privite laolaltă, ni se descoperă viața creștină întru asemănarea lui Hristos[11].

Aflându-ne, așadar, în comuniune antologică cu Domnul Hristos prin firea sa umană plină de Duhul Sfânt, asupra noastră se pot revărsa calitățile umanității Lui proslăvite ca energii îndumnezeitoare (Rom. 5, 15) care ne ridică la viața de comuniune cu Sfânta Treime.

---

5 Termenul lutrosetai (de la vb. lutroo = a elibera cu preț de răscumpărare, a mântui, a izbăvi) exprimă ideea de salvare a omenirii din moarte și păcat prin jertfa Mântuitorului.

6 Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel, Introducere, traducere și comentar*, Cernăuți 1938, p. 94.

7 A. Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. de pr. Boris Răduleanu, București 1993, p. 96.

8 Sf. Grigore Palama, *Omilia XXI*, în P.G. 151, col. 277.

9 Prot. drd. Irineu Pop, *Omul cel nou și umanitatea în Hristos prin lucrarea Sfântului Duh*, în rev. S.T. anul XL (1989), nr. 4, p. 23.

10 Pr. Prof. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 5.

11 *Ibidem*, p. 6.

Această înălţare este un proces continuu spre starea de îndumnezeire prin întipărirea noastră în umanitatea îndumnezeită a Mântuitorului.

Altfel spus, ducându-ne viaţa „în Hristos", noi participăm la viaţa dumnezeiască, adică atingem ultima treaptă a desăvârşirii posibilă in această viaţă.

Din acest motiv se poate spune că viaţa în Hristos şi îndumnezeirea omului sunt echivalente. Sfântul Apostol Pavel afirmă, în epistola către Coloseni, că atunci când ne aflăm în comuniune cu Hristos suntem părtaşi ai Trupului Lui în care se află toată plinătatea Dumnezeirii (1, 15—19)[12].

Din această perspectivă se observă că „viaţa în Hristos" paulină este mult mai mult decât acea „imitatio Christi" a spiritualităţii apusene[13] care concepe viaţa creştină mai mult ca pe o imitare exterioară a lui Hristos. Sf. Apostol Pavel afirmă că omul care trăieşte în Hristos nu-L are pe acesta ca model ci se produce o identificare a lui cu Mântuitorul (cf. Gal. 2, 20) fără ca prin aceasta să-i fie diminuată în vre-un fel libertatea, ci dimpotrivă, restaurată (cf. II Cor. 3, 17).

Identificarea aceasta se realizează prin har şi trebuie să fie voită şi sprijinită de către credincios prin propriul efort (II Cor. 1, 12).

Modelul şi temelia vieţii în Hristos este Sfânta Treime, adică acea comuniune desăvârşită a Celor Trei Persoane dumnezeieşti care Se poate reflecta şi hrăni cu bogăţia ei nesfârşită, setea noastră după absolut.

Sfânta Treime Se poate împărtăşi oamenilor îndumnezeindu-i prin energiile sale necreate[14] şi viaţa în Hristos este exact această extindere a relaţiilor intratreimice în viaţa noastră[15]. Acest lucru se realizează doar prin Hristos, în Duhul Sfânt care ne comunică antologic sfinţenia Lui.

## B. *Viaţa în Hristos: operă a Duhului Sfânt, în Biserică*

Mântuitorul a făgăduit Sfinţilor Apostoli — şi creştinilor în general — că va fi cu ei până la sfârşitul veacurilor (Mt. 28, 20) şi îşi împlineşte această făgăduinţă fiind prezent şi lucrând în Biserica Sa. În

---

12 Şi Sfinţii Părinţi au descris viaţa în Hristos ca pe o îndumnezeire (theosis) a omului, tocmai pentru a apăra adevăratul înţeles al acestei idei de primejdia reprezentată de ereziile hristologice. Scopul acestei lupte a Părinţilor Bisericii împotriva ereziilor a avut un scop antropologic: acela de a proteja ţinta finală a vieţii omeneşti de falsele interpretări. Totuşi ei n-au omis să accentueze că esenţa şi calea pentru a ajunge la îndumnezeire, sunt unirea cu Hristos.
Cf. Prot. drd. I. Pop, *art. cit.*, p. 31, nota 44.

13 Majoritatea lucrărilor teologice apusene afirmă că a fi în Hristos nu înseamnă că devenim mici Hristoşi ci că urmându-L suntem slujitorii Lui. Cf. Karl Barth, *Realité de l'homme nouveau*, Geneva, 1949, p. 63.

14 Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv şi note de pr. V. Răducă, Bucureşti 1993, p. 97—117.

15 Pr. Nicolae Stoleru, *Spiritualitatea ortodoxă şi slujirea creştină*, teză de doctorat în Teologie, în rev. „Ortodoxia", anul XLI (1990), nr. 2, p. 57—58.

mod cert, toţi oamenii doresc să obţină desăvârşirea şi îndumnezeirea dar tot atât de adevărat este că această stare nu poate fi atinsă în afară de Hristos şi de Biserica Lui.

Hristos nu este numai Ţinta pe care trebuie s-o atingem ci şi unicul drum spre această Ţintă. Fără ajutorul Lui nu putem face nimic (In. 15, 5). Că aceasta este realitatea, reiese clar din cuprinsul Epistolelor Sfântului Apostol Pavel şi a Noului Testament în general:

Cartea „Faptele Apostolilor" arată că la Cincizecime Duhul Sfânt, care este şi Duhul lui Hristos (II Cor. 3, 17), şi-a făcut sălaş în persoanele Apostolilor, transformându-i lăuntric, făcând din ei nişte oameni noi care vieţuiau în Hristos. Această transformare duhovnicească este darul făcut de către Mântuitorul firii noastre desfigurate de păcat, iar omul duhovnicesc care ia naştere acum este omul ridicat — prin harul Duhului Sfânt — la capacitatea de a intra în comuniune cu Dumnezeu.

La rândul său, Sf. Ap. Pavel precizează că creştinii pot deveni temple ale Duhului Sfânt (cf. I Cor. 3, 16; 6, 19) prin harul care îi transformă în „oameni duhovniceşti"[16]. Filiaţia divină dobândită prin Hristos (Rom. 8, 16—17); Tit. 3, 5—7) este temeiul acestei transformări lăuntrice din „oameni ai cărnii", supuşi poftelor, în vase alese ale lui Dumnezeu.

Mântuitorul Hristos — spune Apostolul — Se sălăşluieşte în inimile celor care cred. (Efes. 3, 17). El, care după proslăvire a devenit Duh. Se poate extinde în cei ce sunt în comunitate cu El asimilându-i treptat cu umanitatea Sa pnevmatizată. La această formare, lentă dar continuă, a chipului lui Hristos în creştini[17] se referă Sfântul Apostol Pavel când scrie galatenilor: *„O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi"*.

Potrivit Sfântului Apostol Pavel, Duhul Sfânt este „pârga" veacului eshatologic inaugurat de Hristos (Rom. 8, 23; II Cor. 1, 22). El este Cel care creează viaţa cea tainică şi harică, prelungind viaţa dumnezeiască între noi.

Fiindcă Duhul Sfânt se sălăşluieşte în Biserică fiind sufletul ei, El este şi izvorul vieţii celei noi, precum şi a tuturor slujirilor Bisericii (Rom. 8, 9; I Cor. 12, 4—11; Gal. 5, 22). Cei care se împărtăşesc din Harul Duhului sunt renăscuţi la viaţa nouă şi duhovnicească, posedă iubirea Tatălui, harul Fiului şi împărtăşirea Sfântului Duh[18].

În esenţa ei Biserica este trăirea comună a credincioşilor cu Sfânta Treime, participarea la viaţa lui Hristos prin Duhul Sfânt.

---

16 Trei expresii pauline definesc comuniunea credinciosului cu Hristos sau roadele vieţuirii în Hristos:
— omul duhovnicesc (pnevmatikos anthropos, I Cor. 2, 15; 3, 1; 14, 37; Gal. 6, 1).
— omul cel nou (kaimos anthropos, Efes. 2, 14; 4, 24; Col. 3, 10).
— bărbatul desăvârşit (anir teleios, I Cor. 2, 6; Efes. 4, 13).

17 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, Studiu introductiv, traducere şi comentariu, teză de doctorat în Teologie, în rev. S.T., anul XXXVI (1983), nr. 5—6, p. 356.

18 Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion*, P.G. 26, col. 600.

Viața dumnezeiască se extinde în noi, în Biserică, prin Duhul[19] încât se poate afirma că Biserica este noua creație a lui Dumnezeu, plenitudinea de viață revărsată în umanitate de către Hristos prin Duhul Său[20]. Fiind Dumnezeu adevărat și Om adevărat, Mântuitorul Hristos reprezintă Taina deplinei uniri între Dumnezeu și creatura, deci El este Taina originară și atotcuprinzătoare a mântuirii noastre. Din acest motiv Sfântul Apostol Pavel nu ezită să-l numească pe Domnul Hristos *„Taina lui Dumnezeu Tatăl"* (Col. 2, 12) sau *„Taina ascunsă din veacuri, care s-a arătat acum"* (Col. 1, 26; Efes. 3, 4—5).

Toate actele Mântuitorului prin care noi am fost izbăviți din robia morții, sunt și ele „taine", adică lucrări prin care a fost restabilită comuniunea omului cu Dumnezeu. Ca instituție divino-umană în sânul căreia se actualizează comuniunea cu Dumnezeu în Hristos pentru fiecare credincios, Biserica este și ea o mare Taină. Precum toate actele mântuitoare ale Domnului sunt Taine, tot așa și actele Bisericii (ca lucrări de actualizare a unității supreme a lui Dumnezeu cu creația) sunt și ele Taine căci prin toate se realizează unitatea noastră cu Hristos în Duhul Sfânt. Putem vorbi, deci, nu numai de Taina lui Hristos ci și de Taina sau Tainele Bisericii, adică de actele prin care ea ne pune în legătură cu Hristos[21].

Se poate afirma, așadar, cu certitudine că viața în Hristos — condiție a mântuirii noastre — poate fi trăită numai în cadrul Bisericii. Numai ea este câmpul în care acționează în mod sigur Duhul Sfânt care ni-l comunică pe Hristos. Acest har ne face hristofori ridicându-ne în planul iubirii treimice și al îndumnezeirii[22].

Începând cu evenimentul intrării Bisericii în istorie — la Cincizecime — lucrarea Duhului este identică cu cea a Mântuitorului și ea are în vedere încorporarea tuturor oamenilor în Trupul Mistic al Domnului (Cor. I, 12, 12—27) pentru ca prezența Duhului în noi să facă simțită și eficientă prezența Domnului în Biserică[23]. Biserica poate fi definită, astfel, ca o trăire vie a vieții celei noi în și cu Hristos. Ea este înainte de toate viața lui Hristos pentru că El trăiește cu adevărat în cei care I se deschid. Biserica nu are altă misiune decât pe aceea de a dobândi neîncetat pe Duhul Sfânt — fără de care sfințenia nu există[24] — de a crește continuu în plinătatea Domnului care trăiește în ea. De aceea, la fiecare Sfântă Liturghie Biserica întâmpină pe Domnul care vine și ne dăruiește — aici pe pământ — lumina cea nepieritoare a Taborului și pacea Lui în Duhul Sfânt[25]. Acesta este motivul

---

19 Idem, *Despre Întrupare*, P.G. 26, col. 996.

20 Ierom. drd. I. Pop, *art. cit.*, p. 24.

21 Pr. Asist. Dr. V. Mihoc, *Sfintele Taine, mijloace de mântuire și sfințire a credincioșilor*, în rev. M.A., anul XXVIII (1983), nr. 7—8, p. 448.

22 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, București, 1981, p. 7.

23 A. Schmemann, *op. cit.*, p. 31.

24 Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, P.G. 32, col. 136.

25 A. Schmemann, *op. cit.*, p. 96.

pentru care Biserica — care are în sine viața lui Hristos, fiind Trupul Lui — înseamnă viața în Hristos[26].

Trăirea credincioșilor în Hristos, în concepța paulină, este atât de reală și unirea Trupului tainic (Biserica) cu Capul său (Hristos) este atât de intimă încât — recunoaște Apostolul — persecutând Biserica, ei persecută pe Mântuitorul (F. Ap. 9, 4).

În toate epistolele pauline apare ideea unirii credincioșilor cu Hristos în Trupul Lui (Gal. 1, 13; Efes. 1, 23; I Cor. 12, 12 etc.) și denumirea de Trup tainic al Domnului dată Bisericii nu este o figură de stil ci Apostolul înțelege prin ea o realitate de ordin spiritual și moral[27].

Trăsăturile esențiale ale Bisericii, concepută ca Trup mistic al Domnului, sunt — după Apostolul Pavel — *diversitatea mădularelor* și *unitatea vieții*[28]. Această viață unică și nouă reprezintă trăirea adevărurilor evanghelice sub oblăduirea harului dumnezeiesc (prin care suntem altoiți la Hristos, cf. Rom. 6, 5) care face ca toate dorințele, gândurile și acțiunile noastre să fie conforme cu voința Mântuitorului.

Această viață reprezintă atitudinea normală a omului unit cu Hristos fiind accesibilă tuturor, în Biserică[29].

Harul Duhului Sfânt care se sălășluiește în inimile noastre operează o stare de înnoire și transfigurare lăuntrică[30] (Gal. 4, 5—6) care se reflectă apoi în exterior, în relațiile cu semenii, împreună cu care alcătuim același Trup al Domnului.

Apostolul neamurilor revine mereu cu noi precizări în legătură cu realitatea transformării noastre din robi ai păcatului în făpturi noi prin Duhul lui Hristos[31]. Astfel, viața în Hristos este concepută ca o realitate dinamică (Col. 1, 10), ca o lucrare a lui Hristos însuși în mădularele Sale, în vederea desăvârșirii și asimilării ei complete.

Unirea noastră cu Mântuitorul este formulată de către Sf. Ap. Pavel în moduri diferite. Cel mai adesea el folosește analogia trupului omenesc: La fel cum ochiul sau mâna sunt organe ale trupului, tot așa și creștinul devine — prin Duhul — mădular al Trupului mistic al

---

26 Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Ecleziologia Noului Testament*, în rev. S.T., anul XXIX (1977), nr. 3—4, p. 292.

27 Magistr. Leon G. Arion, *Concepția paulină despre Biserică, cu specială privire la Epistola către Efeseni*, în rev. S.T., anul XVII (1965) nr. 7—8, p. 404.

28 F. Prat, *op. cit.*, p. 388.

29 Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Posibilitatea desăvârșirii morale la Sfântul Apostol Pavel*, în rev. M.A., anul V (1960), nr. 9—10, p. 667.

30 „De atâta viață și nestricăciune se poate împărtăși trupul acesta când Duhul cel Sfânt se unește cu el, încât nu se poate spune . . ." Cf. Sf. Clement Romanul, *Epistola a II-a către Corinteni*, în col. P.S.B., vol. I, traducere de pr. D. Fecioru, București, 1979, p. 101.

31 Expresiile pauline „în Hristos" și „în Duhul" sunt echivalente în cele mai multe cazuri. Sfântul Apostol Pavel folosește de 19 ori expresia „en Pneumati" dar în 15 cazuri ea este sinonimă cu „en Hristo" fără ca aceasta să fie presupusă identitatea între cele două Persoane ale Sfintei Treimi.

32 „Viața creștină, în cel mai autentic sens al cuvântului, nu o trăim noi ci o trăiește Dumnezeu, în Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt, în noi și pentru noi". Cf. K. Barth, *Von christliche Leben*, München, 1926, p. 8.

Domnului. Pentru a lămuri şi mai exact intimitatea acestei uniri, Apostolul Pavel foloseşte o serie de termeni extrem de sugestivi cum ar fi „a fi răstignit cu Hristos" (sunestaurousthai, Rom. 6, 6; Gal. 2, 20); „a pătimi cu Hristos (sumpashein, Rom. 8, 17); „a muri şi a învia cu Hristos" (sunapthniskeo, sunegheirein, II Tim. 2, 11; Efes. 2, 6), „a trăi cu Hristos" (suzin, Rom. 6, 6); „a domni cu Hristos" (sumbasilevein, II Tim. 2, 12).

Antropologia paulină afirmă că omul posedă o capacitate specială pentru a primi darurile şi harul Duhului Sfânt şi pentru a intra — astfel — în legătură cu Dumnezeu. Omul interior al filozofiei platonice devine — pentru Sf. Ap. Pavel — un om a cărui viaţă este Hristos (Fil. 1, 21) care, deşi trăieşte în trup, în realitate trăieşte în Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Gal. 2, 20)[33].

Antropologia paulină afirmă că omul posedă o capacitate specială pentru a primi darurile şi harul Duhului Sfânt şi pentru a intra — astfel — în legătură cu Dumnezeu. Omul interior al filozofiei platonice devine — pentru Sf. Ap. Pavel — un om a cărui viaţă este Hristos (Fil. 1, 21) care, deşi trăieşte în trup, în realitate trăieşte în Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Gal. 2, 20)[33].

Prezenţa activă a Duhului Sfânt în omul credincios îl transformă într-o făptură nouă, într-un mădular al Trupului Mântuitorului.

Eforturile de a ne mântui în afară de Hristos sunt inutile, spune Apostolul neamurilor, combătându-i pe iudaizanţii din vremea lui. Dacă Legea mozaică ar fi avut putere mântuitoare, n-ar mai fi fost necesară venirea lui Mesia (Gal. 1, 21).

Fără harul divin oferit gratuit (Efes. 2, 8—9), nu după faptele noastre ci după ştiinţa lui Dumnezeu (II, Tim. 1, 9) ne vom afla mereu sub osânda păcatului orice am face sau oricât ne-am strădui să ne îndreptăm — prin propriile puteri — în faţa lui Dumnezeu (Gal. 3, 16).

Pentru a ne deschide harului avem nevoie de lucrarea Duhului Sfânt (Fil. 2, 13) care ne cheamă (Rom. 8, 20) spre unirea cu Mântuitorul operând începutul acestei uniri şi activând însuşirile noastre cele bune[34], făcându-ne asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu (Rom. 8, 29). De aici rezultă importanţa deosebită a prezenţei Duhului Sfânt în viaţa noastră[35].

Îndemnurile de a umbla în Duhul revin mereu pe parcursul Epistolelor pauline. Apostolul arată că deşi suntem vii din punct de vedere fizic, dacă harul Duhului Sfânt nu este prezent în noi, pentru Dumnezeu am murit deja (Rom. 8, 8—11). Duhul Sfânt se identifică în chip tainic cu persoana noastră (Rom. 8, 9) încât ajungem să vorbim cu glasul Lui. Rugăciunea pe care o rosteşte El în noi depăşeşte capacităţile naturale ale omului. Deci Duhul — arată Apostolul — ne face părtaşi la rugăciunea Fiului şi ne inspiră să o rostim în forma în care

33 L. Cerfaux, *Le chrétien dans la theologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 178.

34 Idem, *Le Christ dans la Theologie de Saint Paul*, Paris 1958, p. 245.

35 Scopul vieţii creştine este — potrivit Sf. Serafim de Sarov — dobândirea Duhului Sfânt. Cf. V. Lossky, *op. cit.*, p. 227.

a rostit-o, Mântuitorul: Avva, Părinte! (Gal. 4, 6)[36]; El este cel care strigă în inimile noastre aceste cuvinte.

Pe baza Epistolelor pauline se poate afirma că prezenţa Duhului Sfânt în omul credincios creează o legătură nouă, care nu poate fi definită decât cu dificultate, dar care nu poate fi negată, între persoana Mântuitorului şi cea a credinciosului[37].

Darurile duhovniceşti primite în decursul vieţii pământeşti (Gal. 5, 24) sunt rezultatul înnoirii făpturii umane prin această legătură cu Hristos (I Cor. 12, 11). Unindu-ne tot mai strâns cu El devenim cu adevărat liberi şi capabili să înţelegem şi să săvârşim lucrurile duhovniceşti (I Cor. 2, 12—14).

Ţinta acestei creşteri duhovniceşti este identificarea deplină cu Domnul Hristos[38].

Fiindcă Sfânta Biserică este Trupul lui Hristos (Efes. 1, 23), mijlocitoarea harului şi propovăduitoarea Cuvântului, doar în cadrul ei putem trăi adevărata viaţă în Hristos. Dumnezeirea umanităţii Mântuitorului este şi o însuşire principală a Bisericii astfel că posibilitatea de a ne împărtăşi de viaţa Lui nu o avem decât în Biserică.

Fiind într-o continuă stare de epicleză Biserica este permanent plină de Duhul Sfânt pe care-L poate împărtăşi oamenilor iar Duhul — la rândul Lui — face ca viaţa lui Hristos să pulseze continuu în Biserică. Întemeiată pe o îndoită iconomie divină — a lui Hristos şi a Duhului Sfânt[39] — Biserica poate oferi credincioşilor pregustarea Împărăţiei cerurilor şi mijloacele necesare celei mai autentice trăiri în Duhul Mântuitorului. Pentru realizarea acestui lucru trebuie să devenim noi înşine, cu adevărat, mădulare vrednice de acest nume, ale Trupului Lui.

### *C. Sfintele Taine ca mijloace de încorporare a noastră în Hristos şi de trăire a vieţii întru El*

Încorporarea şi creşterea noastră în Hristos, deci realizarea comuniunii de viaţă cu Mântuitorul, se realizează în Biserică prin Sfintele Taine[40]. Viaţa în Hristos sau „împreună — odrăslirea" cu El despre care vorbeşte Sf. Ap. Pavel (Rom. 6, 5), are două aspecte: unul obiectiv şi altul subiectiv; după cum are şi două faze: una istorică şi alta eshatologică.

Sub aspectul ei obiectiv, viaţa în Hristos reprezintă exclusiv lucrarea Sfintei Treimi prin Tainele Bisericii fiind în întregime un dar de sus (I Tim. 2, 6; Efes. 2, 8).

---

36 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*..., p. 340.

37 F. Prat., *op. cit.*, p. 387.

38 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*..., p. 357.

39 V. Lossky, *op. cit.*, p. 187.

40 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Sfintele Taine, mijloace de mântuire şi sfinţire a credincioşilor*..., p. 447.

Epistolele pauline fac o distincție clară între sfințenia sacramentală care ne este oferită în dar de către Mântuitorul, în Biserică, și între sfințenia morală care este răspunsul nostru la acest dar.

Sfințenia sacramentală, pe care o primim prin Sfintele Taine, este o sfințenie reală și harică care realizează o transformare profundă a ființei noastre încât se poate afirma că Sfintele Taine sunt tot atâtea ferestre prin care Hristos pătrunde în împărăția firii[41]. În toate Tainele Bisericii este evidențiată identificarea primitorului lor cu Mântuitorul. Prin fiecare Sfântă Taină noi ne împărtășim într-un mod specific de sfințenia Lui devenind după har ceea ce El este după Ființă.

Puterea mântuitoare a Tainelor este tocmai această comuniune pe care ele ne-o mijlocesc cu Domnul Hristos.

După ce ne-a mântuit pe toți în Sine recapitulativ adunându-ne apoi laolaltă în chip personal și actual ca mădulare ale Trupului Său tainic, Mântuitorul Hristos ne și comunică — prin har — umanitatea sa îndumnezeită pentru a face și pe a noastră ca pe a sa[42].

Această extindere a lui Hristos în umanitate se realizează numai prin Sfintele Taine care sunt mijloacele prin care noi actualizăm în viața noastră actele mântuitoare ale Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Sfântul Apostol Pavel vede în Sfintele Taine „încheieturile" și „legăturile" care dau tărie Trupului lui Hristos și îl mențin în viață (cf. Efes. 4, 16; Col. 2, 19). „Sfintele Taine — afirmă Părintele Prof. Dumitru Stăniloae — sunt modurile speciale de deschidere a lui Hristos către noi și de comunicare a Lui cu noi"[43]. Fiecare Sfântă Taină ne ajută să ne naștem sau să creștem și să trăim deplin în Hristos, unindu-ne tot mai strâns cu El. Sf. Nicolae Cabasila afirmă că Tainele ne înrudesc sângele nostru cu cel al Mântuitorului și ne fac părtași darurilor și patimilor Lui[44].

Harurile Sfintelor Taine sunt fundamentale și absolut necesare — cel puțin unele dintre ele — pentru mântuire. „Prin mijlocirea Sfintelor Taine Hristos vine la noi, își face sălaș în sufletul nostru. Se face una cu noi trezindu-ne la o viață nouă. Odată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi și ne dă însăși viața Sa și din propria desăvârșire făcându-ne părtași la biruința Sa"[45].

Prin Sfintele Taine avem acces la plenitudinea harului sau la starea de apartenență totală la Hristos[46].

Sfântul Apostol Pavel arată că prin Taine suntem „ai lui Hristos"

---

41 *Ibidem.*

42 Pr. Prof. Dumitru Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii,* în rev. S.T., anul XXXIII (1981), nr. 3—4, p. 176.

43 *Creația ca dar și Tainele Bisericii,* în rev. „Ortodoxia", anul XXVIII (1976), nr. 1, p. 13.

44 *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos,* București, 1989, p. 87.

45 *Ibidem.*

46 Sf. Ioan Hrisostomul, *Explicarea Epistolei către Romani,* trad. de arh. Teodosie Athanasiu, București 1906, p. 218.

(Gal. 5, 24)[47] şi subliniază adevărul că prin Taine nu numai că ne naştem şi trăim în Hristos ci suntem şi aşezaţi, împreună cu El, pe tronul slavei, ca mădulare ale Lui (Efes. 26; Cal. 3, 3). Această părtăşie la viaţă în Hristos ne asigură şi dobândirea vieţii celei veşnice.

Vorbind despre „Taine" (I Cor. 4, 1), la plural, Sfântul Apostol Pavel are în vedere — desigur — Sfintele Taine săvârşite în şi de către Biserică[48]. De fapt în Noul Testament nu există un termen general care să desemneze mijloacele instituite de către Mântuitorul Hristos pentru a ne transmite harul. Cuvântul „Taină" (musterion) îl întâlnim în Sf. Scriptură cu sensul de simbol sau de semn sfinţitor, înţelesuri care nu poţ reda adâncimea şi semnificaţia completă a Tainelor lui Hristos. Totuşi, având în vedere faptul că esenţa Sfintelor Taine este harul care rămâne nevăzut şi necuprins cu mintea, se pare că acest termen este cel mai potrivit pentru a exprima mijloacele materiale, sensibile, de acordare sau împărtăşire a harului dumnezeiesc mântuitor[50].

Epistolele pauline — fiind scrieri cu caracter ocazional — nu amintesc în cuprinsul lor toate Sfintele Taine despre care vorbeşte Noul Testament. Totuşi, Apostolul neamurilor menţionează cinci dintre ele (Botezul, Mirungerea, Euharistia, Preoţia şi Nunta) şi face aluzie, în mai multe rânduri, la Taina Mărturisirii, astfel încât putem considera că el ne oferă date deosebit de preţioase în legătură cu aceste acte prin care Biserica împărtăşeşte membrilor ei viaţa lui Hristos.

*Sfântul Botez*

Pentru a ne transforma lăuntric — scrie Apostolul Pavel în Epistola către Efeseni — trebuie să dezbrăcăm pe omul cel vechi (ton palaion anthropon; ton kainon, anthropon). Actul prin care ia naştere acest om nou este identic cu cel al intrării în Trupul cel Tainic al Domnului: sfântul Botez.

Sfântul Botez este temelia şi izvorul vieţii în Hristos[51] fiind naşterea din nou prin harul Duhului Sfânt (Tit. 3, 5) — în urma căreia suntem îndreptaţi şi sfinţiţi în numele Domnului nostru (I Cor. 6, 11).

Renaşterea la această viaţă nouă în Hristos are, ca o condiţie esenţială, moartea în prealabil. Viaţa şi moartea sunt, pentru Sf. Ap. Pavel, două noţiuni corelative: viaţa în toată plenitudinea ei înseam-

---

47 „Genitivul tou Hristou marchează apartenenţa ontologică, sacramentală a credinciosului la Cel care l-a răscumpărat din robia păcatului" Cf. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*..., p. 402.

48 Idem, *Sfintele Taine, mijloace de mântuire*..., p. 449.

49 F. Prat, *op. cit.*, p. 468. În Sfânta Scriptură cuvântul musterion are mai multe sensuri. Cele mai importante sunt următoarele: taină, sens ascuns, taina lui Dumnezeu privind mântuirea universală, alegorie, iniţiere religioasă, semn sacru, adevăr neînţeles prin raţiune. În scrierile târzii ale Vechiului Testament şi în Noul Testament acest cuvânt (în ebr. sod) se referă mai ales la planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii (Rom. 16, 25—26; I Cor. 2, 7—9).

50 F. Prat, *op. cit.*, p. 305.

51 Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 151.

nă participarea la fericirea cerească în şi cu Hristos, iar moartea semnifică separarea veşnică de Hristos[52] (din acest motiv plata păcatului este numită de către Apostol „moarte"). Aşadar, suntem vii şi vom trăi în măsura în care suntem asociaţi vieţii Mântuitorului. Ştim însă că El ne-a făcut părtaşi vieţii dumnezeieşti prin moartea şi învierea Lui astfel că şi noi vom putea trăi în El doar după ce vom muri în El. Ceea ce a însemnat pentru Hristos crucea înseamnă pentru noi Botezul. Numai împărtăşindu-ne de Sfântul Botez — spune Apostolul — avem acces la roadele crucii (Rom. 6, 4—6). Asociindu-ne morţii Sale într-o manieră mistică dar reală, Mântuitorul Hristos neutralizează principiul pe care păcatul îl avea în noi — adică pe omul cel vechi — oferindu-ne darul nepreţuit al vieţii Lui.

Tâlcuind Epistola către Romani, Sfântul Ioan Hrisostom, arăta că moartea Domnului a fost cea a trupului pe când moartea noastră — prin Botez — este cea a păcatului[53]. Altfel spus, Mântuitorul a biruit păcatul prin cruce, iar noi ne împărtăşim de această biruinţă prin Sfântul Botez, prin care murim păcatului în Trupul lui Hristos pentru a fi ai Lui[54]. Botezul înseamnă moartea omului vechi din noi, răstignirea lui împreună cu Hristos pentru ca trupul păcatului să fie nimicit (Rom. 6, 6) şi — în acelaşi timp, mai înseamnă — îmbrăcarea noastră în omul cel nou, după chipul Celui care ne-a zidit (Gal. 3, 27; Gal. 2, 12—13; 3, 10)[55]. Prin Botez participăm — prin imitare — la adevăratele patimi ale Domnului[56] şi îngroparea omului celui vechi mai înseamnă — pe lângă îngroparea păcatului — şi detronarea eului celui vechi din fiinţa noastră şi instalarea, în locul lui, a Domnului Hristos. Murind acel eu păcătos, izvorul vieţii noastre devine Hristos. De aceea Apostolul poate să afirme că *„Hristos trăieşte în mine"* (Gal. 2, 20) — afirmaţie echivalentă cu cea din Gal. 3, 4: *„Hristos este viaţa voastră"*[57].

Sf. Apostol Pavel precizează că *„am fost botezaţi în Hristos Iisus"* (ebaptisthimen eis Hriston Iisoun, Rom. 6, 3), adică am fost încorporaţi în El ca într-un element nou, devenind prin acest act o parte a fiinţei Lui. Hristos este, deci, elementul dumnezeiesc în care ne cufundăm prin Botez[58], în care plasma umană este integral retopită şi refăcută în „Duhul lui Hristos" — afirmaţie care depăşeşte în valoare orice idee a unei simple restaurări vitale a naturii noastre ante peccatum[59].

---

52 F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 264.

53 Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a XI-a la Romani*, trad. de arh. T. Athanasiu, Bucureşti, 1906, p. 153.

54 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către* ... p. 258.

55 Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de pr. D. Fecioru, în col. „Izvoarele Ortodoxiei", Bucureşti 1943, p. 92.

56 *Ibidem*, p. 553.

57 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni* ..., p. 259.

58 *Ibidem*, p. 295.

59 Pr. Prof. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 3.

Mai departe Apostolul subliniază faptul că „ne-am botezat întru moartea Lui" (Rom. 6, 3), cu alte cuvinte, am devenit membre ale lui Hristos cel Răstignit, adică am fost integraţi în El tocmai în momentul în care şi-a dat viaţa pentru noi. Este adevărat că moartea noastră prin Botez este una mistic-sacramentală, dar fără îndoială că este reală. Prin afundarea în apă şi Duh[60] facem corp comun cu Hristos[61], suntem răstigniţi şi înviem împreună cu El pentru a moşteni Împărăţia împreună cu El.

Unirea inefabilă între Hristos şi cel botezat este prezentată de către Sf. Ap. Pavel în cap. 12 al Epistolei I Corinteni. Cel botezat în Hristos este inserat în El astfel încât Hristos devine pentru el principiul vieţii spirituale şi îl transformă oarecum în El însuşi[62]. În venele acestui om circulă de acum înainte seva dumnezeiască a vieţii intratreimice[63] — şi Hristos — afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul — ia formă în noi, iar noi creştem în El unindu-ne tot mai mult cu El[64].

Botezul implică şi o schimbare interioară, a voinţei şi a conştiinţei, o ruptură decisivă cu păcatul, sub stăpânirea credinţei că Hristos Domnul a murit pentru păcatele noastre. Sf. Ap. Pavel ne îndeamnă: „Fiţi morţi pentru păcat!" şi mai adaugă: „Voi aţi murit păcatului" (Rom. 6, 11). A muri păcatului înseamnă a ne elibera de tirania lui şi de ispitele ulterioare. Botezul şterge orice păcat şi *„nici o osândă nu (mai) este acum asupra celor care sunt în Hristos Iisus"* (Rom. 8, 1). În momentul Botezului legătura noastră cu Adam cel vechi este desfiinţată prin chiar unirea cu cel de-al doilea Adam (Rom. 6, 6).

În virtutea harului Sfântului Botez fiecare dintre noi primeşte forma lui Hristos prin întipărirea în fiinţa noastră a chipului Fiului lui Dumnezeu (II Cor. 4, 4) şi suntem integraţi într-o ordine existenţială nouă şi supranaturală, în comuniune cu Dumnezeu[65], sau devenim — după o expresie paulină — *„o scrisoare a lui Hristos"* (*II* Cor. 3, 3)[66]. Sf. Apostol Pavel preferă să numească Botezul *„îmbrăcarea în Hris-*

---

60 Botezul creştin — spune Sf. Ciril al Alexandriei — sfinţeşte atât sufletul (prin Duhul Sfânt) cât şi trupul, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, P.G., 73, col. 224.

61 „După cum cel care este cufundat în apă şi este botezat este înconjurat de apă din toate părţile, tot astfel a fost botezat el în întregime şi de Duhul... Dacă focul pătrunde în grosimea fierului şi-l preface în întregime în foc... ce te miri dacă Duhul intră în părţile cele mai dinlăuntru ale sufletului" Cf. Sf. Ciril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 173.

62 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sf. Ap. Pavel către Galateni*..., p. 296.

63 F. Prat, *op. cit.*, p. 266.

64 *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în Filocalie, vol. II, Sibiu, 1947, p. 275.

65 P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1965, p. 63.

66 Pr. Prof. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 6.

*tos*"[67]. Aceasta este imaginea cea mai potrivită pentru a marca schimbarea profundă care are loc în ființa noastră prin integrarea în Hristos. *Îmbrăcându-se* cu Hristos, omul se îmbracă cu armele luminii (Rom. 13, 12) și ale lui Dumnezeu (Efes, 6. 11), iar la Parusie se va îmbrăca în nestricăciune și nemurire (I Cor. 15, 54).

Așadar Botezul creează o relație ontologică între Hristos și omul credincios. Acesta din urmă devine una cu Mântuitorul, renaște la o viață nouă și aceasta este și cauza pentru care Botezul este un act unic în viața unui om (Efes. 4, 5).

Sfântul Apostol Pavel mai consideră Botezul creștin și drept mijlocul prin care murim față de Legea mozaică[68] (Rom. 7, 6; Gal. 2, 19). El pune capăt tuturor servituților noastre atât față de păcat cât și față de Lege. Murind față de acestea două, noi suntem vii pentru Dumnezeu (Rom. 6, 11), prin Hristos cel care ne-a dăruit această libertate.

Desigur, moartea față de păcat este progresivă[69] fiindcă înclinarea spre rău subzistă chiar și în omul renăscut la viața cea nouă în Hristos[70]. Și acest om are o natură dublă care se manifestă într-o tragică ruptură internă: „Căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc" (Rom. 7, 19). Omul interior este prins — după cum spune Sfântul Apostol Pavel — între aceste două tendințe: binele pe care vrea să-l săvârșească și răul spre care-l mână „legea trupului", adică poftele care n-au fost desființate definitiv prin Botez, ci doar reduse la inactivitate (Rom. 6, 10).

67 Textul din Gal. 3, 27 este explicat de către Sf. Ioan Hrisostom în felul următor: „De ce n-a zis oare (Apostolul) = Câți în Hristos v-ați botezat, în Dumnezeu v-ați născut =?, căci acesta ar fi rezultatul firesc al ideii. Ceea ce exprimă el însă aici este un lucru înfricoșător: Dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu iar tu te-ai îmbrăcat în El, avându-l în tine și identificându-te cu El, te-ai ridicat la o comuniune cu El și te-ai făcut la fel", *Explicarea Epistolei către Galateni*, trad. de arh. T. Athanasiu, Iași, 1901, p. 62.

68 Sf. Ap. Pavel afirmă că fără prescriptiile Legii mozaice omul n-ar fi avut conștiința păcatului. Porunca „să nu poftești!" a devenit un stimulent pentru păcat. Legea în sine nu este rea (Rom. 7, 12—13) ci dreaptă și sfântă (Rom. 7, 14), dar voința omului lipsit de har este slabă și incapabilă să împlinească Legea. Nereusind să stăvilească păcatul, Legea mozaică a devenit un instrument al lui. Rolul Legii este definit de către Sf. Ap. Pavel în Epistola către Galateni ea este menită să dea omului conștiința neputinței de a se izbăvi singur din starea de păcat, călăuzindu-l — totodată — spre Cel care-l putea mântui, adică spre Hristos care este împlinirea și scopul Legii (Rom. 10, 4).

69 Prin Sf. Botez avem doar începutul bunurilor spirituale: iertarea păcatelor, sfințirea, înfierea și împărtășirea Duhului Sfânt. Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 40 la Faptele Apostolilor*, P.G. 60, col. 285.

70 Mântuitorul este prezent cu adevărat în noi de la Botez dar Sf. Părinți afirmă că și după Botez gândim cele rele împreună cu cele bune fiindcă el nu preschimbă puterea voinței noastre de a hotărî în două feluri, nici nu-l împiedică pe diavol să ne războiască, dar noi putem să ne opunem ispitelor folosind puterea (harul) sălășluit în ființa noastră. Până la Botez harul lucra din afara sufletului nostru dar după Botez el se sălășluiește în noi întărindu-ne puterile și hotărâ ca de a rezista ispitelor satanei și de a înlătura egoismul. Până la Botez realizările harului erau neînsemnate fiincă diavolul — prezent până atunci în sufletele noastre — impiedica orice încercare de realizare a lucrărilor pozitive ale harului. Cf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, în Filocalie, vol. II, Sibiu, 1947, p. 368—370.

Înclinarea spre rău — care nu are caracter de păcat — poate fi învinsă de cel care a fost integrat în Hristos, cu ajutorul harului şi al practicării virtuţilor[71]. Numai harul lui Hristos poate să facă din „trupul păcatului" un element inactiv şi inofensiv pentru noi.

Efectele Botezului — între care Sfântul Apostol Pavel enumeră: dreptatea, viaţa, mântuirea, posesiunea Duhului Sfânt etc. — sunt atribuite şi credinţei. Între credinţă şi Botez — spune Apostolul — există o compenetrare reciprocă. Aproape toţi destinatarii Epistolelor sale primiseră Botezul odată, sau imediat după actul credinţei (F. Ap. 16, 33; 19 ,5 etc.). Aşadar n-a existat un interval între primirea credinţei şi Botez. Trebuie să ţinem seama, însă, că pentru Sfântul Apostol Pavel credinţa mântuitoare nu este simplul acord al raţiunii faţă de un adevăr speculativ, ci angajează întreaga fiinţă a omului, inclusiv faptele (Gal. 5, 6). Altfel spus credinţa care stă la originea mântuirii şi a trăirii noastre în Hristos (Rom. 3, 30; 9, 30; Gal. 2, 16; Fil. 3, 9 etc.) este înţeleasă de Apostol ca o adeziune totală faţă de Evanghelia lui Hristos. Asta înseamnă că cei botezaţi de către Sfântul Apostol Pavel au dat dovadă nu numai de credinţă ci şi de pocăinţă, smerenie, jertfă de sine şi — bineînţeles — de dorinţa de a fi încorporaţi în trupul Bisericii.

Din acest motiv renaşterea spirituală este atribuită de către Sfântul Apostol Pavel atât credinţei cât şi Botezului: „*Căci toţi sunteţi fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Iisus Hristos, căci câţi v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat*" (Gal. 3, 26—27). Omul nu este pus să aleagă între credinţă şi Botez ca mijloace de mântuire. Credinţa este incompletă fără Botez iar Botezul presupune credinţa[72]. Ele sunt singurele mijloace de integrare pe linia descendenţei autentice a lui Avraam, elemente inseparabile şi indispensabile mântuirii care se împlinesc unul prin celălalt[73]. Unirea cu Hristos este lucrată de credinţă şi Botez şi fără acestea două, sau în absenţa unuia dintre ele, ea nu poate avea loc efectiv.

Fiind temelia vieţii în Hristos, Botezul este absolut necesar tuturor, mari şi mici. Conştienţi de importanţa Botezului, credincioşii din Corint săvârşeau Botezul celor vii pentru cei morţi (I Cor. 15, 29) practică neaprobată — probabil — de către Sfântul Apostol Pavel, dar care dovedeşte necesitatea Botezului pentru mântuire. Copiii nu trebuie lipsiţi de întipărirea pecetii chipului lui Hristos în ei, chiar dacă nu-şi pot mărturisi credinţa şi Sfântul Pavel dovedeşte acest lucru atunci când aminteşte că a botezat „casa lui Ştefana (I Cor. 1, 16) şi familia temnicerului din Filipi (F. Ap. 10, 44—48) — care, desigur, aveau în componenţa lor şi copii.

---

71 „Dacă după Botez — arată Sf. Marcu Ascetul — nu împlinim poruncile, măcar că le putem împlini, chiar dacă nu vrem, suntem ţinuţi sub păcat până ce, împlinind poruncile, vom ruga pe Dumnezeu, prin pocăinţă, să şteargă păcatul necredinţei noastre". Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filocalie, vol. I, Sibiu, 1947, p. 277.

72 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sf. Ap. Pavel către Galateni*..., p. 294.

73 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, col. 117.

Roadele Botezului, considerat principiul vieţii celei noi, sunt admirabil rezumate în următorul text paulin: *„Hristos ne-a mântuit nu din faptele cele întru dreptate săvârşite de noi ci după a Lui îndurare, prin baia naşterii celei de a doua şi prin înnoirea Duhului Sfânt pe care L-a vărsat peste noi din belşug, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru. Ca îndreptându-ne prin harul Lui să ne facem după nădejde, moştenitorii vieţii celei veşnice"* (Tit. 3, 5—7). Apostolul ne avertizează, însă, că este posibil să cădem din harul Botezului dacă nu ne străduim să-l păstrăm ci ducem o viaţă de păcate sau ne separăm de Biserică, Trupul Lui (Gal. 5, 4; I Tim. 1, 19—20; Tit. 3, 10 etc.). Pentru a ne feri de această primejdie el ne recomandă să umblăm „întru înnoirea vieţii" (Rom. 6, 4) fiindcă Botezul ne-a „altoit" pe Hristos (Rom. 6, 5). „A umbla întru înnoirea vieţii înseamnă a rămâne credincioşi hotărârilor luate în baia Sfântului Botez, de a duce de acum înainte o viaţă plăcută lui Dumnezeu, izvorâtă dintr-un cuget înnoit, curat şi reîntinerit, care a lepădat de la sine întinăciunea grea a păcatelor de până atunci"[74].

Pentru a trăi adevărata viaţă în Hristos ca mădulare ale Trupului Lui trebuie să ne împărtăşim din Duhul Lui, adică să ne identificăm voinţa cu a Lui, să înfăptuim virtutea. La aceasta ne ajută o altă Taină a Bisericii împărtăşită imediat după Botez: Mirungerea.

*Mirungerea*

Potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, Botezul ne oferă o nouă existenţă în Hristos (Gal. 4, 19) dar la statura Lui putem ajunge doar modelându-ne încontinuu chipul nostru după cel al Lui[75] (II Cor. 3, 18). Asta presupune că harul lui Hristos primit prin Botez trebuie stimulat sau activat prin intermediul unei alte Taine, cea a Mirungerii care înlocuieşte punerea mâinilor Sfinţilor Apostoli prin care ei transmiteau darurile Cincizecimii.

Împărtăşirea Duhului Sfânt prin punerea mâinilor Apostolilor[76] a fost, de la început, o Sfântă Taină separată de cea a Botezului. Astfel, samaritenii botezaţi de diaconul Filip n-au primit pe Duhul decât mai târziu, de la Apostoli (F. Ap. 8, 17—18). Totuşi, din cauza faptului că Sfântul Apostol Pavel obişnuia să săvârşească această Taină odată cu cea a Botezului, el n-o menţionează în Epistole, dar face des

74 Dr. V. Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sf. Ap. Pavel, Introducere, traducere şi comentar*, Cernăuţi, 1938, p. 163.

75 Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sf. Ap. Pavel către Galateni*..., p. 365.

76 Cartea Faptele Apostolilor dovedeşte că în epoca apostolică Taina Mirungerii era administrată numai de către Sf. Apostoli prin punerea mâinilor (F. Ap. 8, 17; 19, 5—6). Pe măsură ce Biserica s-a extins şi Apostolii n-au mai putut fi prezenţi peste tot, ei au hirotonit episcopi, preoţi şi diaconi care nu aveau însă plenitudinea de har a Apostolilor şi — în consecinţă — au fost nevoiţi să săvârşească această Taină nu prin punerea mâinilor ci prin ungerea cu Sfântul Mir. Acest Mir este sfinţit prin rugăciunea Bisericii întregi deoarece Biserica, în întregul ei, posedă plenitudinea harului moştenit de la Sf. Apostoli.

aluzii la ea[77]. Astfel în Epistola a doua către Corinteni, el spune că Dumnezeu ne-a uns pe noi întărindu-ne în Hristos pecetluindu-ne, în acelaşi timp, cu Duhul Său cel Sfânt *„Iar Cel care ne întăreşte pe noi împreună cu voi în Hristos şi ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre".* (1, 21—22). Nu poate fi vorba, aici, decât de Taina Mirungerii, adică de „cincizecimea personală a omului"[78] prin care începe arătarea lui Hristos în cel botezat în vederea transformării lui în locaş viu al Duhului Lui. Prin Mirungere este inaugurată conlucrarea continuă a Duhului cu omul credincios în vederea dezvoltării harurilor primite la Botez şi a depăşirii facultăţilor lui naturale. Ea împarte darurile Duhului a căror revărsare a început la Cincizecime şi este actul prin care fiecare creştin este chemat să devină un altar al Duhului Sfânt.

Un alt text paulin afirmă că *„într-un Duh ne-am botezat noi toţi ca să fim un singur trup . . . şi toţi la un Duh ne-am adăpat"* (I Cor. 12, 13). Infuzia de Duh despre care vorbeşte acest text, desemnează — spun exegeţii[79] — Sfânta Taină a Mirungerii. Patru raţiuni pledează pentru această interpretare:

1) verbul la aorist (epotisthimen) indică o acţiune determinată în timp (la fel ca şi cel precedent ebaptisthimen), nu una permanentă sau repetată;

2) acest verb nu se poate referi la Botez sau la Sfânta Împărtăşanie;

3) ideea pe care Sfântul Apostol Pavel o redă aici se referă la formarea Trupului tainic al Domnului în două faze: Botezul = încorporarea; Mirungerea = insuflarea vieţii lui Hristos.

4) Ideea are corespondente numeroase în Vechiul Testament (Isaia 12, 39; 44, 3; Ier. 2, 13; Esechiel 47, 1; Zah. 12, 10) unde misiunea Sfântului Duh prezentată sub simbolul unei ploi sau revărsări de ape şi Sfântul Pavel o foloseşte pentru a descrie efectele Tainei care perpetuează minunea Cincizecimii în sânul Bisericii[80].

Sfântul Simeon al Tesalonicului arată că cel care nu primeşte Sfântul Mir, nu este botezat în întregime[81].

Prin Mirungere Duhul Sfânt pătrunde şi se imprimă în toate mădularele noastre ca o pecete[82]. Prin această Taină Chipul lui Hristos se împlineşte în noi (Gal. 4, 19) imprimându-se mai puternic şi mai clar (Gal. 3, 1).

În timpul Apostolilor Taina Mirungerii împărtăşea, celor botezaţi, numeroase harisme (profeţia, puterea vindecărilor, glosolalia etc.) care erau necesare în acea vreme pentru zidirea Bisericii şi răspândirea creştinismului în lume. Tot între darurile Mirungerii sunt socotite şi

---

77 F. Prat, *op. cit.*, p. 315.
78 Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *art. cit.*, p. 7.
79 F. Prat, *op. cit.*, p. 317.
80 *Ibidem.*
81 *De sacramentis*, P.G., 155, col. 188, la J. Meyendorff, *Iniation dans la theologie byzantine*, Paris, 1975, p. 155.
82 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 77.

calităţile necesare vieţuirii în Hristos: dragostea, bucuria, pacea, bunătatea, facerea de bine, îndelunga-răbdare, credinţa, blândeţea, înfrânarea, curăţia ş.a. (Gal. 5, 22—23). Aceste daruri ale Duhului sunt şi vor fi necesare Bisericii până la sfârşitul veacurilor fiind împărtăşite prin Sfânta Taină a Mirungerii.

*Sfânta Euharistie*

Dacă prin Botez şi Mirungere ajungem membre ale Trupului lui Hristos, prin Sfânta Euharistie devenim părtaşi ai firii Lui dumnezeieşti, prin harul Duhului Sfânt, Îndumnezeirea dată de lucrarea Botezului şi a Mirului este împărtăşită deplin de Sfânta Euharistie. Se poate afirma că Sfânta Euharistie este Taina care încorporează Botezul şi Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii şi a vieţii celei noi începută virtual prin Botez ci ea implică şi puterea morţii depline faţă de existenţa separată de Dumnezeu începută prin Botez şi dezvoltată prin Mirungere[83].

Sfânta Euharistie — arată Sfântul Apostol Pavel — alimentează Biserica, făcând-o să se dezvolte, este hrana Trupului mistic al Domnului[84]. Apostolul prezintă tipul veterotestamentar al Sfintei Euharistii: *„Evreii — spune el — au fost cu toţii botezaţi în nor şi în mare şi toţi au mâncat aceeaşi mâncare duhovnicească şi toţi aceeaşi băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească, iar piatra era Hristos“* (I Cor. 10, 2—4). Mana şi apa din piatră erau „duhovniceşti“ pentru că erau rezultatele unor intervenţii ale Duhului lui Dumnezeu şi pentru că prefigurau hrana omului renăscut prin Botez şi întărit prin Mirungere: Sfânta Euharistie[85].

Tot în Epistola către Corinteni, vorbind despre idolotite şi despre abuzurile săvârşite de unii credincioşi cu ocazia celebrării Sfintei Euharistii Apostolul atrage atenţia acelor credincioşi că Sfânta Euharistie este o Taină atât de importantă încât orice profanare — conştientă sau inconştientă — a ei, nu va rămâne nepedepsită (I Cor. 11, 29). Pentru a le trezi conştiinţele, Apostolul le aminteşte că această Taină a fost instituită de Domnul în ajunul patimii Sale, *„în noaptea în care a fost vândut“* (I Cor. 11, 23). Sursa informaţiilor lui este Domnul Hristos Însuşi (I Cor. 11, 23). Sunt reproduse apoi cuvintele rostite de către Mântuitorul la Cină (I Cor. 11, 24—25): (*„Acesta este Trupul Meu ... acest pahar este Legea cea nouă întru Sângele meu ....“*) care nu lasă nici o îndoială asupra faptului că cele două elemente materiale (pâinea şi vinul) ale Sfintei Euharistii sunt într-adevăr Trupul şi Sângele Domnului. La sfârşit Apostolul adaugă porunca dată de către Mântuitorul Apostolilor săi în vederea perpetuării Euharistiei până la Sfârşitul veacurilor (I Cor. 11, 26).

Din această pericopă a Epistolei I către Corinteni nu se reflectă numai realitatea prezenţei Mântuitorului, cu Trupul şi Sângele Său, în

83 *Ibidem*, p. 81.
84 A. Schmemann, *op. cit.*, p. 170.
85 F. Prat, *op. cit.*, p. 317.

Sfânta Taină a Euharistiei ci și faptul că Euharistia mai are, pe lângă aspectul de Taină, și pe cel de jertfă, de ospăț comemorativ și de anunțare a Parusiei Domnului. Astfel, împărtășirea este o vestire a morții mântuitoare a lui Hristos și a Parusiei. Tot în Epistola I către Corinteni, Sfântul Apostol Pavel vine cu noi precizări (10, 16—21) privitoare la aspectul Euharistiei de taină, unificatoare a credincioșilor. Pentru a sublinia acest aspect, Apostolul insistă asupra prezenței reale a Domnului în Sfânta Euharistie: *„Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este oare împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos?"* (I Cor. 10, 16). Aceste cuvinte afirmă foarte clar ideea prezenței reale și a comuniunii reale cu Hristos în Euharistie. Euharistia concentrează întreaga viață a Mântuitorului iar noi ne putem asuma această viață prin consumarea Trupului și Sângelui Lui. Prin împărtășire — arată Apostolul — devenim concorporali cu Hristos (Efes. 3, 6). El rămâne în noi și noi în El, avem acces la Dumnezeu, la cunoașterea Lui și la unirea cu El[86].

Încorporarea lui Hristos în noi ne imprimă în suflet și trup stările de smerenie, jertfă și iubire precum și puterea învierii, care aparțin Domnului Iisus. Împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului ne unește cu El în mod ontologic împărtășindu-ne îndumnezeirea și nemurirea firii Lui omenești îndumnezeite. „De aceea mâncăm hrana cea preasfântă a Împărtășaniei — spune Sf. N. Cabasila — și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși trupul și sângele lui Hristos... să ne facem una cu Cel care S-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel care a murit și a înviat pentru noi"[87].

Prin Euharistie se realizează Biserica: *„căci o pâine, un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine"* (I Cor. 10, 17) spune Apostolul Neamurilor. Prin Botez, dar mai ales prin Euharistie devenim membre ale trupului înviat al Domnului care este identic cu trupul său euharistic (I Cor. 12, 12—13, 27). Biserica se realizează, așadar, prin Euharistie și sporește tot prin ea, dat fiind rolul unificator al acestei Taine. Vorbind despre acest aspect al Euharistiei Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că ne unim unii cu alții și cu Hristos după cum boabele de grâu care alcătuiesc pâinea euharistică se închează întreolaltă în așa fel încât nu se mai văd separate deși există fiecare dintre ele[88].

Sfântul Pavel preferă — remarcă același Sfânt Părinte — să folosească cuvântul koinonia (comuniune) și nu pe acela de metohe (participare) pentru a caracteriza efectele Euharistiei fiindcă a vrut să redea adevărata semnificație a legăturii și unirii dintre Hristos și mădularele Lui și acestea întreolaltă, adică a vrut să arate că nu numai ne împărtășim cu Hristos, dar suntem și în comuniune cu El[89].

---

86 A. Schmemann, *op. cit.*, p. 171.
87 Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, 6. 151.
88 *Omilia 24 la Epistola I Corinteni*, P.G., 61, col. 200.
89 *Ibidem*.

Împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului trebuie să fie ţelul vieţii noastre pe acest pământ. Prin împărtăşire suntem spiritualizaţi fiindcă cel mai puternic îl copleşeşte pe cel mai slab, cel muritor este înghiţit de viaţă (Gal. 2, 20).

În Euharistie se întâlnesc cele două mişcări — spune Părintele Profesor Stăniloae — de la noi la Dumnezeu şi de la Dumnezeu la noi, in modul cel mai complex şi accentuat[90]. Stăruind asupra realităţii legăturii dintre Hristos şi mădularele Sale şi a încorporării lor în El prin Taina Sfintei Euharistii, Sfântul Simeon al Tesalonicului afirmă că „Noi devenim mădulare ale lui Hristos şi Hristos devine mădularele mele / Hristos se face mâna mea, piciorul meu, al ticălosului de mine / Şi mâna lui Hristos, piciorul lui Hristos, sunt eu ticălosul / Eu mişc mâna mea şi mâna mea este Hristos întreg / Eu mişc piciorul meu şi iată, El străluceşte ca Hristos / Dacă tu voieşti, vei deveni mădularul lui Hristos"[91].

Sfânta Euharistie are şi o dimensiune eshatologică pentru că ea anunţă venirea lui Hristos (I Cor. 11, 26) şi ne oferă, de acum, arvuna slavei Lui şi a unirii nemijlocite cu El în viaţa viitoare. Hrănindu-ne cu Trupul Lui cu vrednicie, suntem siguri că nu vom gusta moartea veşnică.

La judecată, drepţii vor străluci ca soarele şi trupurile hrănite în această viaţă cu Pâinea cea cerească vor fi luminate întocmai ca trupul lui Hristos fiindcă sunt fărâme din lumina Fulgerului — Hristos care va străluci atunci deasupra norilor strângându-se, din toate laturile lumii mădularele care-i aparţin[92]. Participarea la masa euharistică oferă garanţia învierii, spune Sfântul Nicolae Cabasila — fiindcă cine nu s-a împărtăşit de Hristosul Euharistic, aici în viaţă, nu va avea parte de El nici dincolo[93].

Pentru a menţine legătura vie şi continuă cu Hristos, Capul Bisericii şi al Trupului din care facem parte este nevoie să ne împărtăşim adeseori, cu vrednicie, din Trupul şi Sângele Lui şi să conştientizăm această împărtăşire. Numai aşa viaţa lui Hristos, sădită în noi la Botez întărită de harul Sfântului Mir şi hrănită de Hristos în Sfânta Euharistie, poate fi menţinută şi dezvoltată, în comuniune deplină cu Hristos Domnul.

Acesta este motivul principal pentru care aceste Taine, Botezul, Mirungerea şi Euharistia, trebuie împărtăşite omului imediat după naştere. Fiind în întregime darul lui Hristos (Efes. 2, 8), sfinţenia sacramentală oferită de aceste trei Taine constituie temelia vieţii în Hristos.

---

90 *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 104.

91 *Imnul* XV, trad. de Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae în „Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă", Craiova, 1991, p. 384.

92 Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 222.

93 *Ibidem.*

*Mărturisirea*

Păcatul — arată Sfântul Apostol Pavel — ne rupe de Hristos şi de sensul ziditor al vieţii în Hristos aruncându-ne în lumea stricăciunii, făcându-ne părtaşi la faptele cele fără roadă ale întunericului (Efes. 5, 2). Pentru a ne curăţi de păcatele săvârşite după Botez — din cauza slăbiciunii firii noastre —, şi pentru a ne putea apropia de Taina Sfintei Euharistii, trebuie să ne mărturisim — spune Apostolul neamurilor —, să primim iertare de la Hristos prin Taina Spovedaniei. Instituită de către Mântuitorul după învierea Sa din morţi (In. 20, 21—22) această Sfântă Taină este amintită, de către Sfântul Apostol Pavel, în Epistola I către Corinteni, ca o condiţie pentru primirea Sfintei Euharistii: *„Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat faţă de Trupul şi Sângele Domnului . . . căci cel care mănâncă şi bea cu nevrednicie osândă îşi mănâncă şi îşi bea, nesocotind, Trupul Domnului* (I Cor. 11, 27—29).

Dacă noi am înainta constant pe drumul iniţiat prin Sfântul Botez făcând lucrător în permanenţă harul primit atunci, această statornicie în Hristos ne-ar învrednici de împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Lui fără primirea Tainei Pocăinţei în prealabil. Fiindcă acest lucru nu este posibil în realitate (I In. 1, 8—9) Mântuitorul ne-a oferit, prin Taina Mărturisirii, antidotul, mijlocul de izbăvire faţă de păcat şi posibilitatea să reintrăm în comuniune cu El.

Sfântul Apostol Pavel precizează că sfinţenia darului pe care îl primim prin Sfânta Euharistie nu îngăduie alături de ea nici o impuritate, şi de aceea ne îndeamnă să medităm, să ne cercetăm conştiinţa în prealabil, pentru a nu ne împărtăşi cumva cu nevrednicie. Această *„cercetare de sine"* (I Cor. 11, 28) şi *„mărturisire spre mântuire"* (Rom. 10, 10) este, desigur, Taina Mărturisirii practicată curent în epoca apostolică, după cum arată şi Sfântul Apostol Ioan în prima epistolă a sa: *„Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios şi drept ca să ne ierte păcatele şi să ne curăţească pe noi de toată nedreptatea* (I In. 1, 9).

Din cauza lipsei de discernământ a unor credincioşi din Corint — spune Sfântul Apostol Pavel — asupra lor s-au abătut diferite nenorociri şi boli, ba chiar mulţi dintre ei au murit (I Cor. 11, 30). Toate acestea ar fi fost evitate dacă şi-ar fi cercetat conştiinţa, adică dacă s-ar fi mărturisit, înainte de primirea Sfintei Împărtăşanii, *„pentru că dacă ne-am fi judecat noi înşine n-am mai fi judecaţi"* (I Cor. 11, 31). Mărturisirea este prezentată de către Sfântul Apostol Pavel în legătură cu jertfa ispăşitoare a Domnului (Efes. 1, 7: Rom. 3, 25; II Cor. 5, 9; Gal. 1, 14) tocmai pentru sublinierea adevărului că „fără vărsare de sânge nu se dă iertare" (Evr. 9, 22). Plecând de la recomandările Apostolului, Biserica a condiţionat, întotdeauna, împărtăşirea cu

Trupul și Sângele Domnului, de primirea în prealabil a Sfintei Taine a Mărturisirii[94].

* * *

Pe lângă aceste patru Taine indispensabile pentru a putea trăi și desăvârși în Hristos, Sfântul Apostol Pavel mai amintește de două Sfinte Taine împărtășite credincioșilor în condiții speciale, pentru a le acorda unele haruri specifice, necesare împlinirii unor misiuni în cadrul Bisericii sau pentru binecuvântarea și sfințirea vieții lor. Acestea sunt Taina Hirotoniei și cea a Nunții.

*Nunta*

Instituirea căsătoriei în Rai — arată Sfântul Apostol Pavel — este un mare mister care simbolizează unirea lui Hristos cu Biserica Sa. Din acest motiv el adaugă cuvintelor Genezei (*„va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de soția sa și vor fi amândoi un trup“*) următoarea reflecție: *„Taina aceasta mare este iar eu zic în Hristos și în Biserică“* (Efes. 5, 32). Prin urmare, nunta a fost un tip al unirii lui Hristos cu Biserica Sa, până la împlinirea acestui fapt, dar după ce unirea s-a petrecut pe Golgota, nunta și-a pierdut sensul profetic pentru a căpăta unul comemorativ[95].

Unirea Domnului cu Biserica Sa este mult mai profundă decât unirea naturală între bărbat și femeie în căsătorie. Sfântul Apostol Pavel face însă această analogie pentru a ne descoperi profunzimea realităților spirituale ale acestei uniri, pentru a ne lămuri că în cadrul Bisericii unirea noastră cu Hristos ajunge punctul culminant. Căsătoria creștină nu este decât o reflectare a acestei uniri între doi membrii ai Trupului lui Hristos care de acum înainte alcătuiesc un singur trup și un singur duh. De aceea Nunta este numită *„Taină mare“*. Familia devine o comunitate a iubirii în care cei doi îl au ca model pe Iisus Hristos[96] și viețuiesc, amândoi, *„în Domnul“* (I Cor. 11, 11) cinstindu-se unul pe celălalt și păstrând legătura dragostei după modelul legăturii dintre Hristos și Biserică.

---

94 Există numeroase mărturii — din perioada apostolică și din cea patristică — care confirmă practica administrării Tainei Pocăinței înainte de Euharistie. Astfel, Epistola lui Barnaba recomandă următoarele: „să-ți mărturisești păcatele și să nu vii la rugăciune cu cugetul rău“ în *„Scrierile Părinților Apostolici“* trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1979, p. 136.

*Didahia Sfinților Apostoli*, poruncește creștinilor următoarele: „Duminica adunați-vă, frângeți pâinea și săvârșiți Sf. Euharistie după ce mai întâi v-ați mărturisit greșelile pentru ca să fie curată jertfa voastră“, în *„Scrierile Părinților Apostolici*, p. 31. Sfântul Ioan Hrisostomul spune că „trebuie să lepădăm orice mânie și cu conștiința curată... să ne apropiem de masa lui Hristos“: în *De proditions Iudas*, P.G., 49, col. 381.

Sf. Simeon al Tesalonicului îi îndemna pe credincioși ca adesea să se spovedească, cu zdrobirea inimii pentru a se putea apropia de Sf. Euharistie, în *Despre slujba îngropării*, P.G. 55, col. 672, etc.

95 F. Prat, *op. cit.*, p. 330.

96 H. Roventa, *Epistola către Efeseni a Sf. Ap. Pavel*, București, 1929, p. 114.

Taina Nunţii devine, astfel, prin harul împărtăşit de Hristos în Biserică, o cale de câştigare a vieţii neprihănite unirea dintre soţi fiind transfigurată şi proiectată în absolut. „Sfinţenia dobândită de căsătorie în creştinism face din ea o realitate care transcede ordinea naturală conferindu-i o structură fundamental spirituală.

Prefăcând iubirea conjugală într-o punte de întâlnire cu Dumnezeu, sfinţenia face ca Nunta să fie o realitate spirituală prin care mirilor le este împărtăşită puterea care îi face asemănători unui model sublim: unirea între Hristos şi Biserică. Cu alte cuvinte, sfinţenia este esenţa căsătoriei ridicată în creştinism la rang de Taină."[97].

Nunta este un har (I Cor. 7, 7) dăruit de Duhul Sfânt, prin care este înrudită cu fecioria[98]. Ea impune soţilor şi o serie de datorii. Prima dintre ele este iubirea dar a doua, nu mai puţin importantă, este naşterea de prunci şi creşterea lor în căile Domnului (I Tim. 2, 15; 5, 14; Efes. 6, 4). Prin naşterea de prunci soţii, care sunt fii ai lui Dumnezeu şi membre ale Trupului Fiului Său, „copiază faptele lui Dumnezeu"[99].

Soţii sunt datori să-şi modeleze viaţa după raportul care există între Hristos şi Biserica Sa: pe de o parte smerenie şi jertfă de sine, pe de alta, iubire devotată până la moarte. Aceste obligaţii suprafireşti presupun existenţa unei surse corespunzătoare de haruri şi daruri suprafireşti: Biserica lui Hristos cu Tainele ei[100].

Sfântul Apostol Pavel, la fel ca şi Mântuitorul (Mt. 19, 9), a afirmat caracterul unic şi indisolubil al căsătoriei. El a luat o atitudine fermă împotriva dreptului de repudiere al bărbatului prevăzut de Legea mozaică: „*Femeia să nu se despartă de bărbat. Iar dacă s-a despărţit, să rămână nemăritată, sau să se împace cu bărbatul său; tot aşa, bărbatul să nu-şi lase femeia*" (I Cor. 7, 10—11). Dacă se ajunge totuşi la divorţ — admis pentru un singur motiv: adulterul (I Cor. 6, 16) care este moarte spirituală şi trădare în acelaş timp — Sfântul Apostol Pavel porunceşte ca cei doi să nu se mai recăsătorească (I Cor. 7, 11). Astfel, fidelitatea conjugală apare ca o normă morală care depăşeşte graniţele morţii[101]. „Unicitatea căsătoriei creştine şi eternitatea legăturii conjugale constituie diferenţa cea mai izbitoare între teologia paulină a căsătoriei şi echivalentul ei iudaic"[102].

Potrivit afirmaţiei pauline „*dragostea nu piere niciodată*" (I Cor. 13, 8) se poate spune că Taina Nunţii nu încetează nici după trecerea acestei vieţi pământeşti. Învierea este forma desăvârşită a dragostei conjugale. Sfinţenia face ca Nunta să devină imanenţa misterului unirii dintre Hristos şi Biserica Sa în viaţa umană iar harul Domnului

97 Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Taina Nunţii*, în rev. „Ortodoxia", anul XXXI (1979), nr. 3—4, p. 511.

98 *Ibidem*, p. 521.

99 *Ibidem*, p. 529.

100 F. Prat, *op. cit.*, p. 329.

101 Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Taina Nunţii*..., p. 528.

102 J. Meyendorff, *Mariage et Eucharistie*, în rev. „Messager Orthodoxe", nr. 49.1955, p. 18, cit. la Pr. Conf. I. Moldovan, *Taina Nunţii*, p. 528.

Hristos este cel care preface pasiunea în iubire harismatică (Evr. 13, 4)[103].

*Preoţia*

Mântuitorul Hristos — temeiul şi instituitorul Sf. Taine — este şi adevăratul lor săvârşitor.

Pentru a ne oferi posibilitatea să trăim în Trupul Său cel tainic şi pentru a-şi continua lucrarea mântuitoare El a lăsat Bisericii pe Apostoli şi urmaşii lor ca *„iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu"* (I Cor. 4, 1; Efes 4, 11). Biserica, în ansamblul ei este moştenitoarea harului cu care Domnul i-a înzestrat pe Apostolii săi şi tot ea este săvârşitoarea Sfintelor Taine, dar acestea pot fi împărtăşite membrilor Bisericii doar prin persoanele alese de Hristos prin Duhul Său (F. Ap. 20, 28).

Aşadar, preoţia, în toate treptele ei, face parte din comunitatea Bisericii dar are rolul de a împărtăşi pe Duhul, prin Tainele Bisericii, celorlalte mădulare ale Trupului lui Hristos.

Instituită de către Mântuitorul Hristos această slujbă derivă din Arhieria Sa şi a fost încredinţată Sfinţilor Apostoli fiind inaugurată la Cincizecime (F. Ap. 1, 8). Preoţia sacramentală ţine de fiinţa Bisericii şi evidenţiază condiţionarea Tainelor de către Biserică, altfel spus, determină ecleziabilitatea Tainelor. Membrii Bisericii care au fost sfinţiţi prin Taina Hirotoniei sunt căile prin mijlocirea cărora se săvârşesc Tainele, adică prin care Duhul se împărtăşeşte în mod sensibil (prin intermediul materiei conform naturii dihatomice a omului, pentru a nu crea incertitudini) în cadrul Bisericii.

Sfântul Apostol Pavel accentuează în epistolele sale, aceste adevăruri: Scrierile pauline mărturisesc instituirea dumnezeiască a preoţiei, vorbesc despre calităţile cerute celor care doresc să se împărtăşească de această Taină, precum şi despre datoriile şi drepturile pe care le au. *„Taina punerii mâinilor"* este menţionată de mai multe ori în Noul Testament (F. Ap. 6, 6; 8, 17; 19, 6) şi în Epistolele pauline (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6). Alegerea celor 6 diaconi elenişti, hirotonia lui Pavel şi a lui Barnaba, au fost înregistrate de cartea Faptele Apostolilor[104].

Odată cu hirotonia lui Timotei, cunoştinţele privind această Taină devin mult mai numeroase. Sfântul Apostol Pavel îi scrie acestui ucenic, evocând momentele hirotonirii lui în treptele de preot şi episcop[105], următoarele: *„Nu fi nepăsător faţă de harul care ţi s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor maimarilor preoţilor"* (I Tim. 4, 14).

---

103 Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Taina Nunţii*... p. 530.

104 În cazul prezentat în F. Ap. 13, 3 nu poate fi vorba de o simplă binecuvântare fiindcă „punerea mâinilor" s-a desfăşurat într-un cadru solemn (probabil la Sf. Liturghie), după o perioadă de post şi rugăciune. Cei doi misionari au fost hirotoniţi atunci ca Apostoli ai neamurilor. Ei aveau nevoie de această hirotonie pentru a întemeia Biserica şi pentru a hirotoni preoţi. Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariu la I Timotei*, P.G. 62, col. 527.

105 Prof. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955, p. 59.

*„Din această pricină îţi amintesc să aprinzi şi mai mult, din nou, harul lui Dumnezeu care este în tine prin punerea mâinilor mele“* (II Tim. 1, 6). Aceste texte pauline sunt foarte importante. În primul rând ele prezintă ritualul după care se săvârşea Taina Hirotoniei atunci: punerea mâinilor Apostolului şi a episcopilor; apoi sunt amintite efectele Tainei în fiinţa celui care o primeşte: Odată cu punerea mâinilor şi invocarea Duhului Sfânt asupra primitorului se revarsă harul preoţiei, *„duhul puterii, al dragostei şi al înţelepciunii“* (II Tim. 1, 7) indispensabil pentru existenţa comunităţii creştine.

Prin Taina Hirotoniei, Duhul Sfânt acordă primitorului o serie de harisme şi daruri, care sunt necesare exercitării slujirii celor sfinte, împreună cu puterea de a învăţa, sfinţi şi conduce spre mântuire celelalte mădulare ale Trupului lui Hristos, adică puterea de a duce mai departe cele trei slujiri ale Mântuitorului. Din acest motiv se poate afirma că Hirotonia este Taina Bisericii prin excelenţă, fiind condiţia celorlalte Taine. Preoţia sacramentală este, aşadar, continuatoarea operei lui Hristos de-a lungul timpului, împreună lucrătoare cu El (I Cor. 3, 9), pentru sălăşluirea tuturor oamenilor în Hristos (I Tim. 2, 4)[106]. Ea îşi are izvorul în preoţia Mântuitorului care s-a dat pe Sine pentru a sfinţi Biserica Sa (Efes. 5, 26). Din această sfinţenie a Lui izvorăşte şi sfinţenia preoţiei.

Prin Hirotonie — pentru care candidatului i se cer numeroase calităţi (I Tim. 3, 2—12) precum şi o pregătire specială (I Tim. 1, 18) — Hristos îi investeşte pe episcopi, preoţi şi diaconi cu puterea şi autoritatea Sa pentru a săvârşi, în numele Lui şi prin harul Lui, toate Tainele Bisericii. Precum actul suprem al preoţiei Domnului este Jertfa de pe cruce tot astfel actul suprem al preoţiei creştine este actualizarea acelei Jertfe (Sf. Euharistie)[107].

* * *

Sfântul Apostol Pavel acordă vieţii morale un rol egal cu cel al vieţii sacramentale pentru realizarea vieţii în Hristos. Pentru a reuşi să dobândească părtăşia la viaţa Domnului trebuie să ne conformăm viaţa cu poruncile Lui. Pentru a fi cu adevărat mădularele Lui este necesar să ne împărtăşim nu numai cu Trupul ci şi cu Duhul Său, adică să ne identificăm voinţa cu a Lui. Prin această conformitate de voinţă şi lucrare putem păstra darul împărtăşit nouă prin Sfintele Taine fiindcă „Duhul umple totul cu puterea Sa dar nu se împărtăşeşte decât acelora care sunt vrednici de El“[108]. Sub acest aspect, viaţa lui Hristos reprezintă efortul nostru de a conlucra cu harul Tainelor fiindcă ele „nu-şi ating scopul dacă cel ce se împărtăşeşte din ele nu duce o viaţă cu adevărat curată“[109].

Prin harul Tainelor eforturile noastre spre virtute depăşesc limi-

106 Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariu la I Timotei...*, col. 587.
107 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Sfintele Taine, mijloace de mântuire...*, p. 454.
108 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, col. 109.
109 Origen, *Omilia a IV-a la Levitic*, P.G. 7, col. 1020.

tele naturalului și sunt obiectivizate iar prin viața ascetică devenim din ce în ce mai conștienți de realitatea vieții sacramentale[110].

Faptul că Hristos trăiește în omul credincios are consecințe extraordinare pentru viața lui. Conștient de realitatea acestui fapt, Sfântul Apostol Pavel poate să afirme *„Toate le pot în Hristos, cel care mă îmbracă întru putere"* (Fil. 4 ,13) pentru că *„viața mea de acum o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu"* (Gal. 2, 20) și *„mie a viețui este Hristos"* (Fil. 1, 21) fiindcă *„nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine"* (Gal. 2, 20), *„iar de este cineva în Hristos este făptură nouă"* (I Cor. 5, 17).

Deși învățătura care reiese din Epistolele pauline relevă faptul că împărtășirea de sfințenia lui Hristos are loc în Biserică, prin lucrarea Duhului Sfânt, mai precis prin Sfintele Taine, și în pofida faptului că Biserica și-a însușit și a profesat această învățătură de la întemeierea ei și până în zilele noastre, s-au ivit o serie de grupări creștine care minimalizează rolul Duhului Sfânt, și al Tainelor în special, în realizarea legăturii noastre cu Hristos. Acești oameni devalorizează Tainele socotindu-le simple simboluri sau se separă de Biserică (singura săvârșitoare a Tainelor) voind, totuși, să se împărtășească de mântuirea cu Hristos[111]. Altfel spus, în afara Bisericii există această concepție că Hristos poate fi accesibil fără lucrarea Duhului în Sfintele Taine și fără o curățire prealabilă a credincioșilor. Această învățătură, care contravine teologiei noutestamentare în general și celei pauline în special, aduce mari prejudicii creștinismului lipsindu-l de integritatea lui dogmatică și promovează o „spiritualitate" cu totul falsă și păgubitoare pentru suflete: Minimalizând rolul Tainelor aceste grupări exagerează importanța altor aspecte ale vieții religioase — harismele în special — deși Sfântul Apostol Pavel condamnă orice astfel de exagerare: *„Iar de învață cineva altă învățătură și nu se ține de cuvintele sănătoase ale Domnului nostru Iisus Hristos și de învățătura cea după dreapta credință, acela este un îngâmfat care nu știe nimic suferind de boala discuțiilor și a certurilor de cuvinte, din care pornesc: ceartă, pismă, defăimări, bănuieli viclene..."* (I Tim. 6, 3—4).

Prin renunțarea la Taine și defăimarea lor acești oameni s-au rupt de Biserică, de har și de dreapta credință. Potrivit poruncii Apostolului Pavel ei au fost excluși din Biserica de care n-au voit să asculte (cf. Gal. 1, 7—9; I Cor. 5, 4—5; I Tim. 1, 19—20, II Tim. 2, 17—18). In virtutea puterii de a lega și a dezlega, Biserica îi poate reprimi în rândul mădularelor ei, dacă se pocăiesc (II Cor. 2, 1—11). Despre cei care persistă în rătăcire, Apostolul Pavel spune că *„răstignesc totuși, a doua oară, pe Fiul lui Dumnezeu și-L fac de batjocură"* (Evr. 6, 6). Cu alte cuvinte, Apostolul afirmă că tăgăduirea rolului Sfintelor Taine în zidirea Trupului lui Hristos este un păcat deosebit de grav. Urmând Sfântului Apostol Pavel Sfinții Părinți au preferat să numească

---

110 P. Evdokimov, *L'Orthodoxia*, Neuchatel, 1965, p. 95.

111 Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Sfintele Taine, mijloace de mântuire*... p. 455.

viaţa creştină „viaţa în Hristos" tocmai pentru a sublinia că spiritualitatea creştină este integral sacramentală şi că în afara Trupului tainic al Domnului, sau fără Tainele Duhului Sfânt, nu ne putem nici mântui şi nici îndumnezei.

*Concluzii*

Deşi Epistolele pauline nu conţin o expunere sistematică a principiilor după care trebuie să se desfăşoare viaţa creştinului în Trupul cel Tainic al Domnului, datele pe care le aflăm în cuprinsul lor permit formularea unor concluzii.

Viaţa în Hristos este viaţa umană autentică, pentru care a fost creat omul, în comuniune deplină cu Dumnezeu şi cu semenii, după modelul Sfintei Treimi. Această viaţă ne-a devenit accesibilă datorită Intrupării Fiului lui Dumnezeu, Jertfei şi proslăvirii Lui (îndumnezeirii firii Lui omeneşti), precum şi lucrării Duhului Sfânt în istorie.

Viaţa în Hristos se desfăşoară numai în raport cu persoana Mântuitorului şi — în esenţa ei — este lucrarea Lui, prin harul Duhului Sfânt, în fiinţa noastră, este „identificarea" noastră cu umanitatea lui pnevmatizată.

Aşadar, viaţa în Hristos se prezintă ca un dar ceresc oferit tuturor credincioşilor, dar şi ca o realitate inaccesibilă în afara Trupului Său mistic şi în absenţa mijloacelor de împărtăşire ale Lui: Sfintele Taine. Tainele sunt mijloacele prin care credincioşii sunt zidiţi în Hristos pentru a deveni părtaşi vieţii celei noi în Trupul Lui.

Toate Tainele Bisericii împărtăşesc harul Duhului Sfânt şi în toate este prezent Mântuitorul. În fiecare Taină Hristos lucrează în alt mod producând un alt efect în viaţa omului aflat în legătură cu El: prin Botez murim păcatului şi înviem cu Hristos fiind zidiţi în Duhul Sfânt; prin Mirungere ne împărtăşim de darurile Cincizecimii iar prin Sfânta Euharistie ne încorporăm ontologic în Hristos.

Dată fiind posibilitatea ruperii comuniunii noastre cu El prin păcat Mântuitorul ne-a oferit şi putinţa de a ne reintegra în Trupul Său prin Taina Pocăinţei.

Nunta face din unirea bărbatului cu femeia un act care-i apropie mai mult de comuniunea cu Dumnezeu, iar Hirotonia oferă harul şi puterea de a face prezent, în Biserică, Duhul lui Hristos.

Săvârşitorii Sfintelor Taine sunt urmaşii Apostolilor care au primit harul încredinţat de către Mântuitorul ucenicilor Săi înainte de Inălţare. Ei, împreună cu întreaga Biserică au responsabilitatea de a promova şi întreţine viaţa lui Hristos în cadrul Bisericii prin propovăduirea Evangheliei şi săvârşirea Sfintelor Taine.

Din punct de vedere subiectiv viaţa în Hristos apare ca un efort al omului de a-şi însuşi darul lui Hristos, de a conlucra cu harul Tainelor. Atât Tainele cât şi virtuţile au un caracter eclezial. Ruperea de Taine înseamnă ruperea de Biserică şi de har iar negarea rolului Tainelor în încorporarea şi edificarea noastră în Hristos constituie un păcat împotriva Duhului Sfânt.

Pentru membrii Bisericii lui Hristos unirea cu El nu este doar o speranţă eshatologică ci o realitate actuală, o participare nemijlocită la viaţa veşnică. Cei care trăiesc în Hristos vor şi „muri în Hristos" — spune Sfântul Apostol Pavel — şi *„vor învia întâi"* (I Tes. 4, 16) îmbrăcaţi în trupuri nemuritoare, pentru a-l întâmpina pe Domnul la Parusie şi pentru a fi pururea cu El (I Tes. 4, 17).

Moartea trupească nu mai este pentru cei ce sunt ai lui Hristos o pedeapsă pentru păcat (Rom. 6, 23) ci reprezintă trecerea spre veşnica bucurie duhovnicească în comuniunea nemijlocită cu Hristos, Domnul nostru (Fil. 1, 21).

*Drd. Liviu Vîlcea*

## PREOTUL — FACTOR DE RESACRALIZARE A SATELOR

Ultimele decenii ale secolului XX sunt ani de mari transformări pe toate planurile vieţii. Niciodată omenirea nu a cunoscut o asemenea dezvoltare privind mai ales progresul ştiinţific. Salturi uriaşe au marcat dezvoltarea istoriei acestui univers, care însă din nefericire pentru om, au adus şi transformări privind valorile spirituale ale omenirii.

Am putea spune că raportul este aproape invers proporţional. Cu cât se realizează progrese spectaculoase în dezvoltarea materială, cu atât însă se neglijează sufletul, cu toate sensibilităţile lui. Nu a rămas aproape nici un domeniu în care aceasta aşa-numita revoluţie ştiinţifică să nu-şi fi pus amprentele ei uneori malefice.

Aceasta este în general în lume. În special, ceea ce ne priveşte mai mult pe noi cei ce trăim acum şi aici, degringolada ce s-a produs prin ivirea vremurilor nu tocmai prielnice pentru spirit putem spune că valorile au fost atât de mult strămutate şi puse pe socluri diferite, încât ne vine greu să găsim chiar expresii potrivite. Aceste vremuri când s-a încercat ca Dumnezeu să fie luat de la oameni şi în schimb nu li s-a putut oferi nimic, când s-a luat de la ţăran plugul, grapa, căruţa şi tot ce avea în bătătură şi cu acestea ceea ce avea mai scump, contribuind la o secetă cumplită, ce a ofilit floricelele plăpânde ale spiritului din atât de multe inimi.

Societatea noastră contemporană pare a-şi găsi cu multă trudă un drum propriu ca să conducă la limanul împlinirii şi regăsirii individului şi a neamului.

Satele noastre şi-au pierdut rolul lor de ferment şi celulă a civilizaţiei prin faptul că valorile din ele au fost şi ele restaurate şi li s-a dat o altă direcţie. Viaţa autentică, moralitatea, omenia şi toate obiceiurile atât de minunate aproape că au fost uitate.

Am putea vorbi de o ecoteologie spirituală a satelor aşa cum a fost ea înţeleasă de neaoşii români, când într-adevăr fără prea multe teorii aceştia aveau foarte clar ideia de puritate sufletească şi trupească.

## I. Satul românesc — scară spre transcendent

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbind despre trecerea credincioşilor spre Împărăţia lui Dumnezeu o compară pe aceasta cu o mişcare ce conduce istoria spre noi orizonturi, dându-i libertatea adevărată şi scoţând-o pe aceasta din repetiţia monotonă. Aidoma, în satul românesc există o mişcare ce se îndreaptă spre transcendenţă, toate culminând cu biserica, punct central sau ca adunare a tuturor în ea şi în acelaşi timp ca sursă a sfinţeniei şi protectoare a comunităţii creştine. Biserica e corabia în care înaintează credincioşii spre starea de fii ai Tatălui ceresc şi de fraţi ai Fiului făcut om şi jertfit pentru ei. Ea e Împărăţia anticipată a Sfintei Treimi. Locul în care se întăreşte cel mai mult această Împărăţie pregustată a Sfintei Treimi este Sfânta Liturghie, fiindcă ea este fântâna care adapă în mod principal viaţa de comuniune a credincioşilor cu Sfânta Treime şi cea dintre ei.[1]

Sfinţii Părinţi vorbesc despre locaşul bisericesc ca despre un chip al creaţiei cosmice şi al omului, ca biserică în devenire posibilă.[2]

Aşa cum locaşul bisericesc ţine într-o unitate pe credincioşii mireni aflaţi în naos, şi aceştia înaintaeză împreună spre unirea cu Dumnezeu şi spre tot mai mare unire între ei, tot la fel şi creaţia cosmică ţine într-o unitate mulţimea fiinţelor văzute şi nevăzute care înaintează tot mai mult spre Dumnezeu şi prin aceasta spre o şi mai accentuată unire între ele; la fel fiinţa umană e o unitate alcătuită din trup şi suflet înaintând tot mai mult spre Dumnezeu şi prin aceasta spre o tot mai deplină unitate a lor.[3]

Cu alte cuvinte putem spune că biserica este ca un fel de aluat sau ca un ferment ce penetrează întregul cosmos şi întreaga comunitate umană. Din această putere îşi primeşte fiecare biserică caracterul ei de laborator al mântuirii, ca far călăuzitor şi protectoare în fiecare comunitate. În oricare din aceste biserici, fie că se află undeva la munte, ori la şes, ori în altă parte, Hristos este prezent în ea în chip real, iar aceasta are puterea din El de a penetra comunitatea de locuit, care de obicei se află în preajma sa, înnodând, dacă putem spune aşa legătura sacră dintre casele credincioşilor şi ea, iar prin această legătură se ajunge la o sacralizare a spaţiului satelor şi comunităţilor bisericeşti. Ea este o urmare a unităţii spirituale dintre membrii aceleiaşi biserici, realizată prin încorporarea lor de către Mântuitorul Iisus Hristos ca fraţi şi fii ai aceluiaşi Tată ceresc.

Biserica constituie solia rugilor ce se săvârşesc de către satul respectiv, atât sub privirile blânde şi pronietoare ale Pantocratorului, cât şi în faţa candelei de acasă, sau cu mâinile în stare de rugă ascetică pe coarnele plugului.

---

1 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova 1986, pag. 6.

2 Sfântul Maxim Mărturisitorul *Mystagogia*, P.G. 91, 657—717, cap. II—IV 669—672, la Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Op. cit. pag. 13.

3 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Op. cit. pag. 13.

Drumul crucii sau drumul jertfei euharistice nu se săvârşeşte numai în Altar ci începe înainte, când ţăranul în anotimpul ivirii primelor raze ale soarelui de primăvară tămâiază carul, boii, plugul şi grapa, apoi sosit *pe ogor începe* jertfa sa, liturghia cosmică cu prima ectenie: **Doamne ajută!** Va duce apoi prima pârgă a rodului ţarinii în biserică şi preotul va continua jertfa euharistică prin rugăciunile de binecuvântare a primului pârg, după care la seceriş va pune snopii legaţi în formă de cruce, mulţumind prin aceasta lui Dumnezeu iar rodul adunat măicuţele bătrâne şi curate rugându-se, vor lua din lada de zestre cu multă sfinţenie prescurnicerul şi la gura cuptorului închinând aluatul dospit lui Dumnezeu vor apăsa rugându-se şi se va imprima pe el semnul lui Hristos — IIS.HS.NI.KA., spunând: să fie pentru Ioan, Maria, Vasile sau Nicolae. De aici pâinea devine prescură şi va fi dusă cu multă evlavie într-un ştergar curat pentru jertfa euharistică, spre a se preface în trupul şi sângele Domnului.

Liturghia cosmică la care participă tot satul se continuă iar biserica propriu-zisă devine altarul jertfei euharistice, fiindcă satul întreg este biserica lui Dumnezeu.

În acest sens putem spune că locaşul bisericesc este centrul liturgic al creaţiei sau locul central unde se săvârşeşte şi de unde se răspândeşte peste întreaga creaţie puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Său, sau prin energiile necreate ale Lui şi prin aceasta se promovează înaintarea ei spre unitatea cât mai deplină.[4]

Aşa se poate începe cu resacralizarea satelor şi revitalizarea vieţii spirituale, când credincioşii vor şti că ei nu sunt numai nişte indivizi ce nu au nimic cu adevărata trăire religioasă. Se va căuta să fie conştientizaţi că apraţin aceleiaşi biserici, că sunt fraţi cu taţii şi fii ai Tatălui ceresc, iar casele lor nişte paraclise în care fiecare tată de familie este un preot în devenire ce mulţumeşte lui Dumnezeu când frânge pâinea pruncilor săi, apoi îi învaţă şi îi conduce ca să fie oameni cinstiţi ai societăţii.

Satul, deci, este biserica cea mare ce se mişcă într-o atmosferă eshatologică spre Sfântul Altar iar toate rugile făcute în aceste paraclise sunt canalizate spre jertfa euharistică din Sfânta Sfintelor.

Orice degenerare a vieţii satului va fi un păcat împotriva lui Dumnezeu. Este vorba aici cum am mai spus de un sistem ecoteologic.

Enoriaşii vor fi îndrumaţi de slujitorul Sfântului Altar că satul lor fiind o biserică în devenire e nevoie ca şi viaţa lor să fie asemenea unui preot, fiindcă nu este o deosebire dintre drumul celor chemaţi din Sf. Altar în mod special şi a celor chemaţi din naos să înainteze spre sfântul Altar.

Frumuseţea comunităţii, moralitatea ei vor fi virtuţi ce vor împodobi biserica lui Hristos extinsă din Sfântul Altar.

1. *Preotul şi atitudinea faţă de bolile spirituale ale satului*

În primul rând preotul va căuta să combată o boală care macină satele noastre şi anume **indiferentismul**. Cauzată mai ales în anii de încer-

4 Idem, pag. 28.

care de a scoate pe Dumnezeu din aceste biserici numite sate. Indiferentismul este acea stare în care sătenii au fost dezmoşteniţi de cele mai frumoase obiceiuri, moralitate şi responsabilitate pentru tot ce este frumos şi plăcut lui Dumnezeu. Din indiferenţă oamenii au ajuns la o credinţă pur teoretică, adică ieşind din Sfânta biserică uită că sunt creştini şi fraţi întreolaltă. Cearta, invidia, sudalma au nivelat conştiinţele bunilor săteni de odinioară, transformându-i în nişte creştini de ocazie pierzându-se acea calitate deosebită a neamului nostru: **omenia.**

Ea duce la purificarea interioară ce se va vedea pe feţele oamenilor, asemenea unei păci lăuntrice aşa cum se vede pe feţele sfinţilor din icoanele vechilor mânăstiri.[5]

De aici sentimentele de „cuviinţă“ sau „bună-cuviinţă“ ce face pe om să fie într-un fel aparte, îl goleşte oarecum de mândria deşartă şi îl aşează într-o cuminţenie sensibilă şi mult roditoare în fapte bune. Acesta este cu adevărat un om sărac de duhul îngâmfării sau **sărac cu duhul,** ca cel mai autentic model de viaţă neotestamentară.

2. *Poluarea spirituală sau înjurătura*

Dumnezeu a lăsat omului un limbaj minunat. Dintre toate vieţuitoarele, omul este singura fiinţă ce comunică prin viu grai într-o ordine pe care noi nu o putem explica. Este un tablou minunat, ceva tainic felul în care se realizează comunicarea prin cuvinte. Limbajul este puntea minunată care apropie oamenii, îi ajută să-şi comunice ideile, să înţeleagă şi să se facă înţeleşi. Cuvintele poartă sufletul omenesc aşa cum crengile mărului poartă pe ramurile ieşite din tulpina acestuia florile atât de minunate.

Citându-l pe Nichita Stănescu putem spune: „Dacă materia are timp, cuvântul are eternitate“ sau „dacă materia este simultană numai cu secunda, cuvântul este simultan cu orice“.[6]

Vorbirea este răspunsul omului la vorbirea lui Dumnezeu ce s-a adresat omenirii cu Cuvântul suprem. Limbajul şi cuvintele noastre sunt ecouri ale Cuvântului dumnezeiesc, fiindcă Domnul a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească şi să vorbească, prin faptul că El le-a gândit raţiunile lor şi le-a dat creându-le mai întâi o îmbrăcăminte plastică la nivelul lor, cât şi trebuinţa să le gândească şi să le exprime, ca să poată uza de ele în relaţiile dintre ei şi, prin acestea să se realizeze între ei şi El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să răspundă Lui prin gândirea şi vorbirea lor.[7]

Omul vorbeşte răspunzând lui Dumnezeu ca partener al dialogului veşnic sub forma limbajului doxologic.

Ajunşi aici trebuie să spunem că abaterea de la limbajul doxologic pe de o parte iar pe de altă parte de la limbajul iubirii produce păcatul.

---

5 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Bucureşti 1992, pag. 104.

6 Nichita Stănescu, *Ordinea cuvintelor*, vol. I, Bucureşti 1985, Ed. Cartea Românească, P. 83.

7 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Bucureşti 1978, pag. 351.

Înjurătura este poluarea acestei atmosfere minunate, create prin răspunsul nostru la chemarea lui Dumnezeu.

În legătură cu păcatul înjurăturii Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Nu-i nimic mai rău ca sudalma",[8] sau „Nu-i nimic mai înfiorător ca sudalma — orice păcat în asemănarea cu ea — este mai mic" (Fer. Ieronim). Cardinalul Hugo zice că „diavolul șade pe limba celui ce suduie iar iadul se deschide sub picioarele lui".[9]

În Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament citim că cei ce înjură sunt pedepsiți de oameni și de Dumnezeu: „Hulitorul numelui Domnului să fie omorât neapărat; toată obștea să-l ucidă cu pietre. Sau străinul, sau băștinașul, de va huli numele Domnului să fie omorât" (Lev. 24, 16). În Noul Testament citim la Sfântul evanghelist Matei: „Orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta" (Cap. 12, 31).

Revenind la Sfântul Ioan Gură de Aur mai amintim: „Cel ce aruncă cu pietre spre cer nu numai nu vatămă, dar nici măcar nu atinge vreun corp ceresc cu piatra sa; ci din contră acea piatră cade îndărăt pe capul celui ce o aruncă; așa nici sudalma nu ajunge la ființa din cer contra căreia e îndreptată, ci hotărât cade pe capul înjurătorului și pe acela îl sprage".[10]

Iată de ce spuneam că sudalma produce o poluare în jurul celui ce o rostește precum și în jurul celorlalți. Pentru aceasta preotul va căuta să arate că acest păcat este contra comunității și a satului din care fac parte credincioșii. Prin înjurătură omul nu numai că se dezonorează dar se și informează pe sine și pe ceilalți și poate chiar pe multe generații greșit și atunci are loc ruperea fibrelor spirituale dintre el și Dumnezeu realizate prin Logosul divin ca și Cuvânt suprem și cuvintele noastre.

3. *Desfrâul ca dezechilibru al satelor*

Unul din păcatele des întâlnite în societatea și în satele noastre este desfrâul. Cauzele lui sunt multiple. În primul rând este faptul ca cei ce săvârșesc păcatul acesta nu țin seama de porunca Decalogului: „Să nu fii desfrânat" Ieșire 20, 14. Sfinții Părinți vorbesc de o stabilitate în viața creștinului când scriu despre pacea minții. În acest sens mintea este aceea ce trebuie să lumineze trupul creștinului și să-l conducă pe acesta după rațiunea pusă de Dumnezeu în om sub forma chipului ce caută să ajungă la asemănare.

Cei ce practică acest păcat uită că Taina Căsătoriei este efortul de a transfigura și spiritualiza unirea trupească din familia creștină.

Căsătoria creștină ridică legătura dintre bărbat și femeie la prietenie și la o responsabilitate adâncă practică reciprocă, în care fiecare latură să

---

8 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Ad. Timoth.* c. V, la Miron, Patriarhul României, Pastorala: *Contra înjurăturilor de cele sfinte*, în Legea Românească, 1927, 15 oct. nr. 20, pag. 3—4.

9 Miron, Patriarhul României, Op. cit. pag. 4.

10 Sfântul Ioan Gură de Aur, Hom. 3. *De natus Domini*, în L. Românească, în art. citat pag. 5.

se angajeze total.[11] Aici se poate vorbi de un efort spiritual de către cei doi soţi, un efort de ridicare peste toate micimile vieţii tocmai în scopul de a încerca o transformare a relaţiei dintre ei prin jertfa pe care sunt chemaţi să o aducă pe altarul sfânt al familiei. O căsătorie care nu-şi răstigneşte statornic lăcomia şi autosuficienţa proprie şi nu se depăşeşte pe sine prin această „năzuinţă", nu e o familie creştină" — spunea Părintele Dumitru Stăniloae.[12]

Desfrâul este o autoidolatrizare şi în acelaşi timp refuzul familiei de a purta crucea care este destinată ei. Pericolele desfrâului sunt imense. Desigur ele se cunosc.

Resacralizarea satului se va putea făptui când oamenii vor fi conştienţi de valoarea acestui nucleu sacru care este veriga ce leagă generaţiile-familia.

4. *Beţia* sau aşa-numitul *surogat al fericirii.*

Din nefericire un flagel care macină tot mai mult sănătatea sufletească şi trupească a oamenilor din satele şi comunităţile noastre este flagelul beţiei. Ea este o patimă complexă cu urmări din cele mai dezastruoase. Familii despărţite, oameni ce ar trebui să aibă un rost în viaţă cad pradă acestei iluzii după fericire, asemenea unei fata morgana. Este vorba de acea pendulare între plăcere aparentă şi durere. Cu cât omul e cuprins de această patimă se avântă în ea cu nesaţ el crede că îşi va dobândi fericirea, dar odată ajuns în mrejele patimei vede că se află în cea mai mare durere şi iar începe drumul ce nu duce nicăieri ci se înglobează într-o repetiţie monotonă paralizantă. E asemenea unui om care căzând într-o groapă încearcă să se agaţe cu mâinile de marginile ei, dar cu cât surpă malurile acesteia cu atât mai mult groapa devine şi mai mare.

Împotriva acestei patimi, preotul va lupta cu toate mijloacele pastorale, arătând că ea este un mare păcat, e iadul aici pe pământ, care însă se va continua şi în viaţa viitoare.

Sfântul Ioan Damaschin vorbind despre chinurile iadului spunea că focul de acolo constă în poftele ce nu-şi găsesc materia pentru a se satisface: „Spunem că chinul acela nu e nimic altceva decât focul poftei nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitate în patimă, ci păcatul ...[13]. Iadul e un dublu rău, voinţa de a săvârşi păcatul şi durerea neputinţei de a-l săvârşi.[14]

Resacralizarea satelor se va face şi prin înlăturarea acestei patimi atât de dăunătoare, urmând o însănătoşire spirituală, fiindcă pofta nu vine de la trup ci de la minte. Curăţirea de boala sufletească va fi premisa cea mai sigură a însănătoşirii comunităţii din punct de vedere trupesc.

---

11 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pag. 190—191.
12 Idem, pag. 194.
13 Idem, pag. 262.
14 Idem, pag. 263.

**II. Satul ca parte dintr-un întreg eshatologic**

Satul românesc e chemat să redevină iarăşi acea comunitate ce are la bază iubirea trinitară, ce trebuie să se manifeste atât în raporturile dintre indivizi şi Dumnezeu şi mai ales ca formă de organizare socială şi ţinta spre care trebuie să se îndrepte.

L. Blaga vorbind de o atmosferă mitologică a satului, aş îndrăzni să spun că e nevoie de o redescoperire a atmosferei eshatologice şi a unei spiritualităţi filocalice, ce se impune ca o infrastructură dinamică a unei etici sociale creştine, care preconizează reînnoirea omului şi a lumii sale. Numai pe această bază se va putea începe marea trecere spre veşnicie încă de aici de pe pământ.

Cu bisericuţa de lemn în mijloc, aidoma unei săgeţi a rugilor ce se îndreaptă spre sacru, se începe marea trecere eshatologică întru jertfa liturghiei cosmice. Această dezvoltare eshatologică crează o tensiune constantă care impulsionează omul de a depăşi toate imperfecţiunile istoriei şi a descoperi pe Dumnezeu în lume sub forma pregustării Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ.

**Pr. lector Dr. Dumitru Megheşan**

## CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM (1990) ÎN RAPORT CU CODEX IURIS CANONICI (1983) ŞI COLECŢIA DE CANOANE A BISERICII ORTODOXE*

Ideea codificării dreptului canonic al Bisericii catolice s-a născut la Conciliul I Vatican (1870).[1] După ce s-a elaborat „Codex Iuris Canonici" (Codul Dreptului Canonic — 1917) s-a trecut şi la codificarea canoanelor Bisericilor catolice orientale[2], urmând aceeaşi procedură.[3]

Codificarea canoanelor Bisericilor catolice orientale începe pe vremea

---

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, specialitatea Drept Canonic Ortodox, alcătuită sub îndrumarea P. C. Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, cel care a dat şi avizul de publicare.

1 *Handbuch des katholischen Kirchenrecht*, aditat de J. Listl, H. Müller şi H. Schmitz, Regensburg, 1983, p. 57.

2 Bisericile *catolice orientale* sunt fracţiuni rupte din Bisericile ortodoxe orientale care s-au unit cu Roma. Aceste Biserici se grupează în cinci rituri: 1) ritul alexandrin (cu Bisericile catolice coptă şi etiopiană); 2) ritul antiohian (sau sirian-de-vest, cu Bisericile catolice malancareză, maronită şi siriană-de-vest); 3) *ritul bizantin* (cu Bisericile catolice ucrainiană, *română*, melchită ş.a.); 4) ritul caldeian (sau sirian-de-est, cu Bisericile catolice caldeiană şi siro-malabareză); şi 5) ritul armean (cu Biserica catolică armeană), cf. Aymans-Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, vol. I, Padeborn, 1991, p. 104—105.

3 Procesul de legiferare în Biserica catolică constă în trei etape: a) faza preparatorie de elaborare şi dezbatere a proiectului legii (schemata); b) elaborarea legii de către legislator şi aprobarea ei de către papă; şi c) promulgarea (publicarea, popularizarea) legii, cf. Hugo Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht*, Graz, 1984, p. 75;

papei Pius XI care, la 3 august 1927, instituie un „Consiglio di Presidenza" al cărui preşedinte era el însuşi.[4] Această fază preparatorie a fost întreruptă în 1962 de convocarea Conciliului II Vatican. Activitatea de codificare a fost reluată în 1972[5] şi s-a încheiat la 18 octombrie 1990 când

---

4 Emilio Eid şi Ivan Zuzek, *Relatione circa lo „Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis"*, în rev. „Nuntia", Vatican, nr. 23/1986, p. 110;

5 Faza preparatorie, a început la 23 nov. 1929 prin instituirea unei „Commissione Cardinalizia per i lavori preparatori della codificatione orientale", prezidată de card. Piero Gasparri.

În 1930 comisia a iniţiat editarea colecţiei izvoarelor dreptului canonic oriental sub numele de „Fonti" (Fontes Codificationis Orientalis), care a apărut la Vatican, în trei serii: Seria I cuprinde XV fascicule (1930—1934) cu izvoarele fundamentale ale dreptului canonic oriental şi o parte din izvoarele particulare (fasc. X cuprinde „Testi di diritto particolare dei Rumeni", 1933, 880 p.); Seria II cuprinde XXXII fascicule (1935—1942) cu izvoarele particulare şi câteva lucrări monografice asupra acestor izvoare; Seria III cuprinde XV volume (1943—1989) cu decrete papale privitoare la Bisericile catolice orientale (la alcătuirea colecţiei au colaborat şi românii Luigi Tautu şi Ioan Bălan).

La 17 iulie 1935 comisia şi-a schimbat numele în „Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale", fapt prin care s-a făcut trecerea la faza de elaborare a unei scheme a codexului oriental.

În 1945 s-a tipărit, în 64 de exemplare numai pentru membrii comisiei, primul text-schemă al codului. După dezbateri intense, la 13 martie 1948, comisia l-a prezentat papei Pius XII spre a fi promulgat. Deoarece *prin schema prezentată se urmărea occidentalizarea Bisericilor catolice orientale*, papa a publicat această „schemă" a codului sub forma a patru decrete „Motu Proprio" („Motu Proprio" sunt decrete papale care fac parte din izvoarele principale ale dreptului canonic catolic, cf. H. Heimerl, H. Pree, *Kirchenrecht, Algemeine Normen und Eherecht*, Wien, 1983, p. 32), şi anume: CREBRAE ALLATAE (Drept matrimonial, 131 can., emis la 22 febr. 1949, publicat în „Acta Apostolicae Sedis" — AAS —, nr. 41/1949); SOLICITUDINEM NOSTRAM (Drept procesual, 576 can., emis la 6 ian. 1950, publicat în AAS, nr. 42/1950); PO TQUAM APOSTOLICIS LITTERIS (despre cler, bunuri şi terminologie, 325 can., emis la 9 febr. 1952, publicat în AAS, nr. 44/1952); şi CLERI SANCTITATI (despre persoane şi rituri, 558 can., emis la 2 iunie 1957, publicat în AAS, nr. 49/1957).

Convocarea Conciliului II Vatican (1962) a întrerupt această activitate. Reluarea a avut loc după emiterea decretului „Orientalium Ecclesiarum" (la 21 nov. 1964).

Ultima etapă a redactării codului oriental a început la 10 iunie 1972 prin instituirea unei Comisii papale în acest scop. La prima Adunare generală (18 martie 1974) comisia a aprobat o serie de „principii directive" (schema) în vederea elaborării codului. La această Adunare au participat şi observatori necatolici: P. S. Gherman (Biserica Ortodoxă Rusă), Pr. Vardapet Krikorian (Biserica Armeană din Ecimiadzin), Pr. Salib Sourial (Biserica Coptă) şi Prof. Frangistas (Univ. din Tesalonic).

Lucrările comisiei s-au publicat în revista „Nuntia" care a apărut într-un „fasciculus praevius", apoi sub formă de numere, de la nr. 1/1975 până la nr. 30/1990.

Grupa de coordonare, instituită în aprilie 1984, a procedat la realizarea „unei unităţi interne logice şi coerente organice complete" ale canoanelor viitorului cod. La 17 oct. 1986 i s-a prezentat papei spre promulgare proiectul „Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis".

După unele amendamente adus proiectului, la 28 ian. 1989, s-a publicat în zece exemplare informative schema codului, de data aceasta cu un titlu nou: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. În această redactare a fost promulgat de papa Ioan-Paul II, act la care a participat şi Mitr. Alexandru Todea, reprezentantul Bisericii catolice de rit bizantin din România (cf. *Promulgation du nouveau Code des Canons des Eglises orientales*, în „L'Osservatore Romano", nr. 43/1990, p. 1 şi 16).

Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale s-a publicat în AAS nr. 11/1990, 1363 p., şi conţine 1546 canoane.

papa Ioan-Paul II a promulgat Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale (CCEO).[6] Codul a intrat în vigoare la 1 septembrie 1991.[7]

În cele ce urmează prezentăm acest cod.[8]

**1. Caracteristicile Codului Canoanelor Bisericilor catolice orientale (1990)**

În cadrul lucrărilor celei de-a XXVIII-a Congregații Generale,[9] la 25 octombrie 1990, a fost prezentat Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale. În cuvântul inaugural papa Ioan-Paul II a precizat că „pentru prima dată în istorie" a fost promulgat un astfel de cod care „reglementează disciplina ecleziastică comună a tuturor Bisericilor catolice orientale" și care împreună cu Codex Iuris Canonici (Codul Bisericii catolice, elaborat în 1983) formează „Corpus Iuris Canonici", corpul dreptului canonic al Bisericii catolice.[10]

În continuare, Mons. Emilio Eid, vice-președintele Comisiei pontificale de revizuire a codului, a făcut o prezentare detaliată, arătând caracteristicile acestui cod, care le împorte în: instituționale și funcționale.[11]

Între *caracteristicile instituționale* referentul enumeră:

a) Prima caracteristică ar consta în faptul că acest cod este *comun* tuturor Bisericilor catolice orientale care „se află în perfectă unitate de credință[12] și în comuniune ierarhică deplină cu Scaunul Apostolic din Roma[13]".

Se naște întrebarea: de ce a fost nevoie de un cod „comun" pentru toate Bisericile catolice orientale de vreme ce, în 1983, s-a elaborat un cod unic (Codex Iuris Canonici) pentru Biserica catolică? Nu constituie

6 A se vedea L'Osservatore Romano, nr. 45/1990 (6 nov.), p. 1.

7 Potrivit can. 7 din Codex Iuris Canonici din 1983 (și can. 1488 din Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale) legea este instituită odată cu promulgarea („Lex instituitur cum promulgatur"). Legile generale sunt publicate în „Acta Apostolicae Sedis" (AAS). La cel puțin trei luni după publicare legea intră în vigoare, cf. Hugo Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht*, Graz, 1984, p. 75.

8 Promulgarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale afectează, într-o anumită măsură, și dialogul teologic ortodoxo-catolic. În ce măsură el apropie sau depărtează Bisericile aflate în dialog, în ce măsură el ajută sau îngreuiază dialogul teologic, sunt întrebări care dau de gândit sau care ar trebui să dea de gândit atât teologilor catolici, cât și al celor ortodocși.

9 Congregația este organul administrativ suprem al Bisericii catolice format din cardinali și episcopi diecezani desemnați de către papă care are rolul de a răspunde problemelor importante ale Bisericii catolice. Ea se întrunește, de obicei, o dată pe an într-o Adunare Generală, cf. *Handbuch des katholischen Kirchenrecht*..., p. 285.

10 *Le „Code des Canons des Églises Orientales" partie intégrante du „Corpus Iuris Canonici"*, în „L'Osservatore Romano", nr. 45/1990 (6 nov.), p. 1, 4 și 5;

11 Mons. Emilio Eid, *La presentazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, în „L'Osservatore Romano", nr. 44/1990 (27 oct.), p. 7;

12 Papa a promulgat „Catehismul Bisericii Catolice" la 7, 8 și 9 decembrie în Roma, cf. *Quelque indications sur la présentation officielle et solennelle du „Catéchisme de l'Eglise catholique"*, în L'Osservatore Romano, nr. 48/1992 (1 dec.), p. 4.

13 Can. 331 din Codex Iuris Canonici și can. 43 din Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium;

acest fapt o lipsă de echitate, prin care Bisericile catolice orientale apar ca Biserici catolice „de categoria a II-a" faţă de Biserica catolică occidentală?

Pe de altă parte papa aminteşte de „disciplina comună" a acestor Biserici. Realitatea dovedeşte contrariul. De exemplu, disciplina canonică etiopiană n-are nimic comun cu cea siriană sau armeană. Şi atunci, de ce un cod „comun" pentru toate Bisericile catolice orientale fără să se facă referire la Biserica catolică occidentală?

b) Cea de-a doua caracteristică ar consta în „unicitatea şi unitatea sa" rezultate din faptul că acest „cod respectă dreptul propriu (sui iuris) al tuturor Bisericilor catolice orientale" şi cuprinde canoane care ţin seama „de hotărârile sinoadelor locale" şi de „intervenţia directă a Scaunului Apostolic".[14]

Textul este surprinzător, de aceea ne întrebăm: codul realizează o „unitate" între Bisericile catolice orientale sau o „unitate" cu „Scaunul Apostolic"?

Pentru ca acest cod să mai păstreze un caracter oriental, aşa cum pretinde, ar trebui să respecte principiul autonomiei. Dar, oare, Bisericile catolice orientale îşi mai pot păstra autonomia faţă de „intervenţia *directă* a Scaunului Apostolic"?

c) O altă caracteristică a codului subliniată de Mons. Emilio Eid, este „distincţia clară dintre clerici (can. 323), religioşi (can. 410) şi laici (can. 399)", care corespunde constituţiei conciliare „Lumen gentium", cap. IV.[15]

Termenul „religioşi" ne surprinde. Cercetând canoanele din CCEO constatăm că prin „religioşi sunt înţeleşi monahii, membrii ordinelor, congregaţiilor (can. 504), „societăţilor cu viaţă în comun" (can. 554), „instituţiilor seculare" (can. 563), „societăţilor cu viaţă apostolică" (can. 570) s.a.!? Oare toate aceste „congregaţii" şi „societăţi" corespund „autenticei" tradiţii orientale? Şi în Răsărit au existat comunităţi monastice şi instituţii de asistenţă socială[16] formate din clerici, laici sau monahi, şi nu au format o categorie aparte cu titlul de „religioşi"! Această caracteristică se dovedeşte a fi mai mult „originală" decât „orientală"!

d) „Nota caracterstică principală a organizaţiei bisericeşti orientale — afirmă Mons. Emlio Eid — o constituie poziţia juridică a patriarhului" care urmează în ordinea ierarhică Pontifului Suprem, ca deţinător al „puterii supra-episcopale".[17]

În nici un caz aceasta nu poate fi o caracteristică a Bisericilor orientale. Potrivit dreptului canonic ortodox patriarhul — papa este patriarhul Bisericii romane — este un episcop ca toţi episcopii a cărui putere jurisdicţională se exercită portivit principiului „primus inter pares".[18] Noţiunea de „putere supraepiscopală" contravine dreptului canonic orien-

14 Mons. Emilio Eid, *La presentazione*..., p. 7.
15 *Ibidem*.
16 Liviu Stan, *Instituţiile de asistenţă socială în Biserica veche*, în rev. „Ortodoxia", nr. 1—2/1957, p. 48—62.
17 Mons. E. Eid, *La presentazione*..., p. 7.
18 Drd. Irimie Marga, *Instituţia patriarhatului în Biserică (studiu şi traducere)*, în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 6/1990, p. 50—61.

tal și învățăturii Bisericii, căci deasupra puterii episcopilor se află numai Mântuitorul Hristos.

e) O ultimă caracteristică a codului ar fi cea „ecumenică, juridică și pastorală, cu specială privire la participarea laicilor la viața Bisericii" și la conducerea ei prin „puterea supraepiscopală a Pontifului Suprem".[19] Din nou se afirmă același principiu papal apusean care anihilează total principiul sinodal. Întrucât deciziile papale, conform dreptului canonic apusean, sunt irevocabile, prin „participarea" laicilor la conducerea Bisericii prin puterea „supraepiscopală" a papei nu se poate înțelege altceva decât ... supunere necondiționată!

Prin urmare, caracteristicile instituționale ale Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale prezentate de Mons. Emilio Eid, vice-președintele Comisiei de redactare a codului, se dovedesc a fi occidentale și nicidecum orientale. Ar fi fost de dorit ca aceste caracteristici ale codului să corespundă principiilor canonice orientale. Dar credem că pretindem ceea ce, de fapt, nu s-a vrut!

## 2. Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale (1990) în raport cu Codul dreptului canonic (1983)

După cum rezultă și din titlu, codul pretinde că ar avea un „caracter oriental" datorită faptului că „este destinat Bisericilor catolice orientale".[20] Argumentația nu este logică, deoarece caracterul unui cod nu este dat de destinația lui, ci de principiile care stau la baza elaborării lui.

Într-adevăr, codul nu are caracter oriental decât prin destinație, căci, așa după cum se arată în Titlul III al codului, suprema autoritate în Biserică o are Pontiful Roman (can. 43, CCEO), fapt care contravine unui principiu de bază al dreptului canonic oriental, și anume principiului sinodal.

Organele sinodale de conducere în Bisericile catolice orientale, potrivit Codului, sunt:

— „Collegium Episcoporum" (can. 49—54, CCEO), format din totalitatea episcopilor catolici orientali în frunte cu papa;

— „Synodus Episcoporum Ecclesiae patriarchalis" (can. 102—113, CCEO), format din totalitatea episcopilor unei Patriarhii catolice orientale;

— „Synodus Episcoporum Ecclesiae archiepiscopalis" (can. 153, CCEO), format din totalitatea episcopilor unei Arhiepiscopii catolice orientale;

— „Consilium Hierarcharum" (can. 155—173, CCEO), format din totalitatea episcopilor unei Mitropolii catolice orientale.

Dar toate aceste organe colegiale de conducere în Biserică nu pot lua hotărâri fără aprobarea sau cel puțin avizul Pontifului Roman (can. 42—48, CCEO). Principiul sinodal exprimat mai ales în canoanele 34, 37

19 Mons. E. Eid, *La presentazione ...*, p. 7.

20 *Principii direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale*, în „Nuntia", nr. 3/1976, p. 3—24, în limbile italiană, franceză și engleză.

apostolice; 4, 5, 6 Sinodul II ecumenic etc. este înlocuit total de principiul primatului de jurisdicţie al papei, principiu inexistent în Biserica creştină a primului mileniu.[21]

Un alt mod de aplicare al principiului primatului de jurisdicţie al papei se constată la alegerea şi numirea episcopilor, care se face numai cu aprobarea Pontifului Roman (can. 180—189, CCEO). Ori în canonul 6 al Sinodului I ecumenic (325, Niceea) se spune că „dacă alegerii comune tuturor (a unui episcop), fiind ea bine întemeiată şi după canonul bisericesc, i s-ar împotrivi doi sau trei din vrajbă proprie, să aibă tărie votul celor mai mulţi".[22] Prin urmare, episcopul trebuie ales potrivit voinţei majorităţii electorilor şi nu prin hotărârea unui singur episcop, fie el şi al Bisericii din Roma.

Motivul depărtării de tradiţia canonică orientală l-a constituit faptul că izvorul de bază al Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale nu sunt canoanele Sinoadelor ecumenice, ci „Codex Iuris Canonici", Codul dreptului canonic alcătuit în anul 1983, după care alegerea şi numirea episcopilor se face potrivit voinţei Pontifului Roman.

O altă depărtare de tradiţia canonică orientală o constituie şi terminologia folosită de Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale. De pildă, sinoadele sunt numite când „colegii" (can. 49, CCEO), când „consilii" (can. 155, CCEO), când „concilii" (can. 50, CCEO). La fel este de neînţeles de ce s-a mai adăugat termenul de „maior" titlului de arhiepiscop (canoanele folosesc expresia de „archiepiscopus maior", de ex. can. 151, CCEO). Tot astfel şi termenul de „apostolic" după dreptul canonic oriental are un înţeles foarte larg şi nu se referă numai la „Sfântul Scaun" sau numai la decretele papale, după cum reiese din cod. Străine de dreptul canonic oriental sunt şi termenii de „curie" (can. 114, 243 CCEO) şi de „rector ecclesiae" (rectorul bisericii, can. 304—310 CCEO) folosiţi de canoanele Codului.

În acest sens şi unii teologi catolici apuseni notează că termenii latini „legem instituere" şi „legem promulgare", folosiţi de canonul 1488 al CCEO, sunt specifici dreptului canonic occidental şi nu celui oriental.[23]

Ca atare, se ridică întrebarea: ce fel de caracter oriental poate avea un cod care foloseşte termenii tehnici ai unei limbi specifice tradiţiei occidentale? Prin folosirea limbii latine se produce nu numai o latinizare a terminologiei canonice orientale, ci se face dovada conţinutului occidental al Codului catolic oriental.

De exemplu, în canoanele 779 şi 781 din CCEO se vorbeşte despre „validitatea" şi „invaliditatea" căsătoriei, problematică specifică dreptului

---

21 A se vedea şi Drd. Irimie Marga, *Primatul papal şi corifeii Şcolii Ardelene*, în „Revista Teologică", nr. 1/1991, p. 32—42; Asist. Irimie Marga, *Klaus Schatz, Der päpstliche Primat* (recenzie), în „Telegraful Român", nr. 31—34/1992, p. 6.

22 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, ed. I, Bucureşti, 1991, p. 52—53; ed. II, Sibiu, 1993.

23 Richard Potz, *Das katholische Ostkirchenrecht nach dem zweiten Vatikanum*, în rev. „Il Diritto Ecclesiastico", nr. 89/1978, p. 218.

canonic occidental, născută din teologia catolică occidentală potrivit căreia Taina Nunţii se împlineşte prin simplul consens contractual dintre parteneri şi nu prin transmiterea harului în Biserică, prin lucrarea preoţiei. Declararea unei căsătorii ca „invalidă" este procedura catolică occidentală practicată la desfacerea căsătoriei, fără ca teoretic să se accepte divorţul, nici măcar ca excepţie prevăzută în Noul Testament (Mt. 5, 32).

Impedimentele la căsătorie sunt preluate tot după Codex Iuris Canonici, iar dispensele sunt rezervate nu episcopului locului, ci „Scaunului apostolic" (de ex., can. 795 CCEO), fapt ce demonstrează occidentalizarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale.[24]

În CCEO nu se face pomenire de principiul iconomiei sau de principiul nomocanonic, unii autori declarând deschis că „toate referinţele la legile civile bizantine trebuie omise".[25] Şi aceste omisiuni fac dovada occidentalizării Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale.

Simpla comparaţie a Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale din 1990 cu Codul dreptului canonic din 1983 este izbitoare în acest sens. Reproducerile sunt aproape cuvânt cu cuvânt. Anticipând acest lucru unii canonişti catolici apuseni au susţinut, încă după Conciliul II Vatican, că este suficientă elaborarea unui cod canonic catolic unic pentru Biserica catolică universală, cel din 1983, şi nu se justifică elaborarea unui cod canonic separat pentru Bisericile catolice orientale.[26] Credem noi că era şi mai cinstit!

Pentru evidenţierea celor de mai sus prezentăm comparativ titlurile capitolelor privind căsătoria, din cele două coduri:

| CIC — 1983 | CCEO — 1990 |
|---|---|
| Titulus VII — DE MATRIMONIO | Cap. VII — DE MATRIMONIO |
| Cap. I — De cura pastorali et de iis quae matrimonii celebrationi praemiti debent | Art. I — De cura pastorali et de eis quae matrimonii celebrationi praemiti debent |
| Cap. II — De impedimentis dirimentibus in genere | Art. II — De impedimentis dirimentibus in genere |
| Cap. III — De impedimentis dirimentibus in specie | Art. III — De impedimentis in specie |
| Cap. IV — De consensu matrimoniali | Art. IV — De matrimoniis mixtis |
| Cap. V — De forma celebrationis matrimonii | Art. V — De consensu matrimoniali |
| Cap. VI — De matrimoniis mixtis | Art. VI — De forma celebrations matrimonii |

24 Univ. Prof. Dr. Franz Arnold, *Das Ehegesetz für die orientalische Kirche*, în rev. „Österreichisches Archiv für katholisches Kirchenrecht", nr. 1/1950, p. 105—121.

25 Ivan Zuzek, *The ancient oriental sources of canon law and the modern legislation for oriental catholics*, în rev. „Kanon", Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien, 1973, nr. 1, p. 158.

26 *Handbuch des katholischen Kirchenrecht* . . ., p. 58.

| | |
|---|---|
| Cap. VII — De matrimonio secreto celebrando | Art. VII — De matrimonii convalidatione |
| Cap. VIII — De matrimonii effectibus | 1. De convalidatione simplici |
| Cap. IX — De separatione coniugum | 2. De sanatione in radice |
| Art. 1 — De dissolutione vinculi | Art. VIII — De separatione coniugum |
| Art. 2 — De separatione manente | |
| Cap. X — De matrimonii convalidatione | 1. De dissolutione vinculi |
| Art. 1 — De convalidatione simplici | 2. De separatione manente vinculo |
| Art. 2 — De sanatione in radice | |

Constatând această occidentalizare evidentă a Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale, un canonist catolic apusean afirma că „normelor paralele din Codex Iuris Canonici li s-a făcut o adaptare nesemnificativă la tradiția orientală“ care nu este altceva decât „o schimbare îngrijorătoare de etichetă“,[27] pe când un membru al comisiei de redactare a Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale susține surprinzător și inexact: „Codexul oriental nu are ca bază Codexul latin“, ci „sfintele canoane enumerate în canonul 2 Trulan, care au fost aprobate de Sfântul Scaun și nu contravin decretelor papale“!![28]

### 3. Caracterul prozelitist și neecumenic al Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale

La cea de-a 6-a Adunare generală din Freising, (R.F.G., iulie 1990), Comisia mixtă de dialog teologic ortodoxo-catolic a dezbătut mai ales problema „uniatismului“ ca mijloc de refacere a unității Bisericii și, în final, a adoptat un document comun în care se menționează: „împreună dezaprobăm «uniatismul» ca drum spre unitate, întrucât el contravine tradiției comune a ambelor Biserici“.[29]

Din acest punct de vedere, Bisericile catolice orientale nu pot fi văzute ca model de unitate și nu se pot substitui ecumenismului. De aceea

27 R. Potz, *Das katholische Ostkirchenrecht...*, p. 218.

28 I. Zuzek, *The ancient oriental...*, p. 158.

29 *Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche*, în „Ökumenisches Forum“, nr. 13/1990, p. 186. A se vedea și Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Ortodoxie, Catolicism și Catolicism de rit bizantin la o recentă consfătuire în Geneva*, în „Telegraful Român“, nr. 31—34/1992, p. 5—6; Pr. Dr. Mircea Basarab, *Reflecții de marginea celei de a șasea întruniri plenare a Comisiei mixte internaționale de dialog dintre Biserica Catolică Română și Biserica Ortodoxă*, în „Telegraful Român“, nr. 35—36/1990, p. 1—2.

30 Ernst Ch. Suttner, *Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet*, în vol. „Sursum corda“, Graz, 1991, p. 437. A se vedea și Asist. Drd. Irimie Marga, *Reflecțiile unui teolog romano-catolic asupra uniatismului*, în „Telegraful Român“, nr. 21—24/1991, p. 5; Asist. Drd. Irimie Marga, *Unitate fără uniatism*, în „Telegraful Român“, nr. 25—26/1992, p. 1.

încercările de provocare sau susținere directă sau indirectă a uniatismului nu fac altceva decât să pună noi piedici în calea dialogului teologic ortodoxo-catolic.

Cunoscând această stare de fapt și noile dificultăți în refacerea unității Bisericii, un teolog catolic apusean, membru în cadrul comisiei de dialog, se întreba: „Dacă Bisericile orientale ortodoxe și Biserica apuseană catolică sunt surori precum reiese din decretul asupra ecumenismului de la Conciliul II Vatican, atunci de ce trebuie ca între ele să mai existe o Biserică unită?“[30]

Același teolog subliniază și faptul că elaborarea unui cod pentru Bisericile catolice orientale are nevoie de „o mare discreție, din respect față de Bisericile ortodoxe“,[31] deoarece el nu ajută, ci chiar împiedică ecumenismul.

Contrar acestor păreri, papa Ioan-Paul II spunea că Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale „a fost conceput și elaborat în baza principiilor unui veritabil (!) ecumenism“ și că toate normele lui „au drept scop favorizarea drumului spre unitate al tuturor creștinilor“.[32] Duplicitatea și contradicția este, așadar, evidentă: în cine să credem, în cuvintele papei sau în documentul oficial al dialogului ortodoxo-catolic?

De asemenea, papa mai menționa că Biserica ortodoxă ar fi „aproape în comuniune deplină cu Biserica Romei“.[33] Și aceste cuvinte ne dezvăluie concepția catolică despre unitatea Bisericii care nu se poate realiza decât în „comuniune cu Roma“ (expresie tipică a centralismului papal). De ce nu s-a specificat invers, că Biserica catolică ar fi „aproape în comuniunea deplină“ cu Biserica ortodoxă?

Potrivit „mentorului“ lor papal, teologii Bisericilor catolice orientale vehiculează aceeași idee privind unitatea Bisericii afirmând că aceste Biserici au realizat „unirea“ și că reprezintă modele de „unitate cu Roma“ pentru celelalte Biserici ce nu acceptă primatul papal.[34] Nu ne aflăm, oare, în fața reactivării prozelitismului catolic care îmbracă acum haina „dialogului“ și a „ecumenismului“?

Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale reprezintă de fapt întruparea acestei concepții neecumenice și vădit prozelitiste. Acest fapt reiese chiar din titlu: „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ (Codul canoanelor Bisericilor orientale). Despre ce Biserici orientale este vorba nu se spune nimic.[35] Omiterea termenului „catolic“ din titlu, ce trebuia să specifice în mod clar căror biserici orientale este destinat Codul, s-a făcut în scop vădit prozeltist pornit din triumfalismul catolic, prin care adevăratele Biserici orientale ar fi cele supuse „Sfântului Scaun“, cele-

31 *Ibidem.*

32 Le *„Code des Canons des Églises Orientales“* ..., în L'Osservatore Romano, nr. 45/1990, p. 5.

33 *Ibidem.*

34 A se vedea „Nuntia“, nr. 27/1988.

35 Este adevărat că în primul canon al Codexului se amintește de „Ecclesiae orientales catholicae“ (Biserici orientale catolice), dar referința noastră este la titlu care nu trebuie să permită nici un fel de confuzie.

lalte (ortodoxe) fiind total ignorabile! Pe de altă parte, Mons. Emilio Eid, în prezentarea pe care o face Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale, notează că din titlul codului reiese în mod „precis, complet (!) şi viu" subiectul canoanelor: Bisericile orientale![36] Care??

O gravă piedică în calea ecumenismului este şi pretenţia cedării în favoarea catolicilor a unor biserici (locaşe de cult) devenite ortodoxe prin trecerea credincioşilor de la catolicism la ortodoxie. Cu surprindere constatăm că în Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale, canoanele 1326—1329, se tratează despre... **„De restitutione in integrum"**, pretenţie lipsită de orice bază reală care îşi găseşte, astfel, justificarea canonică chiar în acest cod. Este acesta un progres sau o piedică în calea dialogului teologic ortodoxo-catolic?

În canonul 50 din CCEO se menţionează că totalitatea episcopilor catolici formează conciliul „ecumenic". Folosirea termenului de „conciliu ecumenic", în acest caz, este total neecumenică, deoarece ultimul Sinod ecumenic a avut loc la anul 787 în Niceea, când Biserica era una, iar următorul Sinod ecumenic va avea loc Dumnezeu ştie când![37]

O altă normă neecumenică surprinzătoare este şi cea privitoare la schimbarea ritului în cadrul Bisericii catolice, schimbare ce nu este posibilă decât numai cu „aprobare apostolică" (can. 32, CCEO; can. 112, CIC). Oare această normă nu duce la izolarea credincioşilor catolici de rituri diferite? E surprinzător că un credincios ortodox care trece la catolici nu are nevoie de aprobare papală, pe când un credincios catolic oriental de rit bizantin, de exemplu, dacă vrea să treacă la ritul latin are nevoie de această aprobare! Nu este, oare, o ironie la adresa Bisericilor catolice orientale? Chiar şi o simplă aprobare episcopală ar fi stârnit nedumeriri, dar tocmai o aprobare papală „apostolică" este cu totul de neînţeles!

Pornind de la aceste minime observaţii critice, Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale se dovedeşte a fi o nouă piedică în calea dialogului teologic ortodoxo-catolic. Dezamăgit de concepţia canonico-teologică ce a stat la baza elaborării acestui cod, un teolog catolic apusean condamna fără rezerve codul, considerându-l a fi „un lucru născut mort" (Totengeburt)! Şi această afirmaţie a făcut-o la o conferinţă intitulată sugestiv: „Unirea creştinilor răsăriteni cu Roma — progres sau regres spre unitate?".[38]

Un alt teolog evanghelic german declara: „Nu se poate trece cu vederea că ideea unui cod atotcuprinzător şi sistematic este o idee tipic apuseană şi totodată seculară. (...) O simplă comparaţie demonstrează evident asemănarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale mai mult cu Codex Iuris Canonici, decât cu canoanele Sinoadelor ecumenice. Acesta a realizat o unificare canonică a Bisericilor catolice orientale

---

36 Mons. Emilio Eid, *La presentazione del Codice...*, subtitlul „Titolo del Codice".

37 Că acest cod este mai impregnat de dogma şi „ecumenismul" papal se observă şi din următoarea comparaţie: prescripţia că papa are autoritate supremă în Biserică apare în Codul dreptului canonic (1983) în canonul 331, pe când în Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale (1990) apare deja în canonul 43!

38 Conferinţa a avut loc la Graz (Austria), în 19 aprilie 1991.

cu cea occidentală și acest fapt folosește, în primul rând, administrației din Vatican. Este clar că, prin acesta, prăpastia dintre Bisericile ortodoxe și Bisericile catolice orientale s-a adâncit și mai mult".[39]

## CONCLUZII

Promulgarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium) de către papa Ioan-Paul II, la 18 octombrie 1990,[40] deschide o nouă etapă în istoria relațiilor bisericești ortodoxo-catolice.

Analizarea canoanelor acestui Cod duce la constatarea evidentă că el creează o nouă ordine canonică în Bisericile catolice orientale. Această ordine canonică este nouă nu numai ca eveniment istoric, ci mai ales în conținut. Deși canoniștii catolici orientali susțin că acest Cod constituie codificarea dreptului canonic oriental pentru Bisericile catolice orientale, realitatea dovedește contrariul. Occidentalizarea Bisericilor catolice orientale prin acest Cod este de necontestat. Concepții canonice străine de tradiția Bisericilor catolice orientale stau la baza Codului oriental, iar prescripții canonice total necunoscute dreptului canonic oriental devin acum lege pentru aceste Biserici.

Astfel, se constată cu ușurință că CCEO (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium):

— nu este elaborat după tradiția canonică orientală, ci „după normele și în spiritul" Conciliului II Vatican și constituie „una din cele mai bune căi de implementare a aggiornamento-ului" occidental în Bisericile catolice orientale[41];

— este neechitabil, deoarece Codul dreptului canonic (1983) se aplică unui singur rit, cel latin, pe când celelalte cinci rituri catolice orientale sunt „înghesuite" într-un cod „comun" (Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale, 1990);

— ignoră izvoarele canonice particulare ale fiecărei Biserici catolice orientale, impunând nu „unitatea" riturilor catolice orientale, ci subordonarea lor față de „Scaunul Apostolic";

— încalcă principiile canonice fundamentale ale Bisericilor orientale, în special principiile sinodalității, autonomiei, iconomiei și nomocanonic;

— impune o terminologie canonică latină străină dreptului canonic oriental;

— are ca izvor principal Codex Iuris Canonici din 1983, de unde re-

---

39 Michael Kohlbacher, *Das aktuelle Stichwort: „CCEO". Ein neues Rechtsbuch für die mit Rom unierten Ostkirchen*, în rev. „Evangelischer Bund. Beiträge zur evangelischen Orientierung", Frankfurt/Main, nr. 4/Dez. 1991, p. 8—9.

40 Promulgarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale constituie cea de-a treia etapă din cadrul reformelor canonice întreprinse de papa Ioan-Paul II. Prima etapă a constituit-o promulgarea Codului dreptului canonic din 1983, iar cea de-a doua etapă a constituit-o restructurarea Curiei Romane prin constituția apostolică „Pastor Bonus" din 28 iunie 1988, cf. L Osservatore Romano, 23 dec. 1988, p. 5.

41 *Principii direttivi*..., p. 3.

producerile sunt aproape cuvânt cu cuvânt, fapt ce evidenţiază occidentalizarea Bisericilor catolice orientale;

— are un caracter neecumenic, întărind sentimentul că uniatismul ar reface unitatea Bisericii „ecumenice" şi şi-ar regăsi „apostolicitatea" prin recunoaşterea „Sfântului Scaun".

Toate aceste observaţii ne duc la constatarea că Codul canoanelor Bisericilor catolice orientale reprezintă iniţierea unei etape decisive de occidentalizare a acestor Biserici şi, prin aceasta, de integrare a lor în marea masă a Bisericii catolice universale.

Or, acestei integrări se opun chiar şi noţiunile de „Biserică catolică orientală" şi „Biserică catolică occidentală", ce reflectă concepţia potrivit căreia două Biserici de tradiţii diferite (orientală, respectiv occidentală) se unesc sub o singură jurisdicţie (cea catolică), fără pierderea specificului lor. Dar dacă o tradiţie o absoarbe pe cealaltă se ajunge la identitate şi atunci n-ar exista decât o singură Biserică catolică universală. De aceea apare evident că occidentalizarea duce la distrugerea identităţii Bisericilor catolice orientale şi împotriva ei ar trebui să lupte înşişi credincioşii acestor Biserici. Dar dacă, contrar acestui fapt, catolicii orientali acceptă occidentalizarea, înseamnă că ei vor să devină o Biserică catolică universală, ce mai păstrează din tradţia orientală doar amintirea.

Totodată, promulgarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale are implicaţii şi în dialogul teologic ortodoxo-catolic. Este evident că el ne pune în faţa unei duplicităţi, şi anume: pe de-o parte, Biserica catolică, în dialogul teologic interconfesional, a reprobat „uniatismul" ca model de unitate a Bisericilor; pe de altă parte, promulgarea acestui Cod şi afirmaţiile papei Ioan-Paul II duc la întărirea sentimentului că Bisericile catolice orientale şi-au regăsit „unitatea", „ecumenicitatea", „apostolicitatea"... Este clar că una s-a dialogat şi alta s-a promulgat!

Acesta este adevăratul motiv pentru care numeroase Biserici ortodoxe au cerut încetarea dialogului sau au refuzat participarea la dialogul cu Biserica catolică apuseană. Nu pentru că ar subaprecia dialogul (el este şi rămâne instrumentul principal al ecumenismului), ci dimpotrivă, pentru că ele vor să respecte condiţia esenţială a dialogului: sinceritatea! Fără aceasta dialogul nu-şi are sens.

De aceea considerăm că promulgarea Codului canoanelor Bisericilor catolice orientale pune la încercare însuşi dialogul teologic ortodoxo-catolic, a cărui continuare este condiţionată şi de consecvenţa Bisericii catolice apusene (care se vrea nu afirmată, ci dovedită!) sau de răspunsul sincer la această întrebare: care este poziţia oficială adevărată a Bisericii catolice apusene faţă de uniatism?

**Asist. drd. Irimie Marga**

ARHIM. IUSTIN POPOVICI

# GNOSEOLOGIA SFÂNTULUI ISAAC SIRUL*

## *Introducere*

În filozofia europeană omul apare mai mult sau mai puțin scindat. Nicăieri nu întâlnești un întreg în plinătatea și autenticitatea lui nefalsificată, ci pretutindeni în părți și în fragmente. Nu există sistem filozofic în care omul să fie nedivizat și indivizibil.

Nici un gânditor nu a putut să-l redea ca un întreg. Pe de o parte realismul naiv concentrează și reduce omul la simțuri și prin simțuri la lucruri, și la materie, și astfel omul nu-și mai aparține lui însuși ci se găsește risipit în lucruri. Pe de altă parte raționalismul separă de om intelectul (sau mintea) considerându-l drept izvorul de temelie al adevărului, drept măsura supremă a tuturor lucrurilor și atribuie minții toate valorile îl absolutizează și idolatrizează, în vreme ce dispretuiește și discreditează toate celelalte facultăți psihice ale omului. Criticismul de altfel este în esență o apologie a raționalismului și a senzualismului și reduce în cele din urmă mintea — și împreună cu ea și omul — la simțuri. Panteismul iarăși; și toate sistemele moniste privesc lumea și omul ca pe un ansamblu de opoziții din cele mai

---

* Alături de părintele Gh. Florovsky (1893—1979), de Vl. Lossky (1903—1958) și de părintele D. Stăniloae (1903—1993), părintele arhimandrit Iustin Popovici (1894—1979) a fost unul dintre cei mai importanți exponenți al direcției neopatristice din Teologia ortodoxă contemporană și incontestabil una din cele mai remarcabile figuri teologice ale Ortodoxiei ecumenice din secolul nostru.

Cititorul „Revistei teologice" a putut avea un prim contact cu gândirea părintelui Iustin Popovici din conferința *Misiunea internă a Bisericii noastre — realizarea Ortodoxiei*, publicată și însoțită de o scurtă prezentare în nr. 4/1991, p. 73.

Oferim în continuare în traducere un alt studiu remarcabil din imensa și profunda operă teologică a părintelui Iustin, gloria Ortodoxiei sârbe contemporane. Scris și publicat în sârbește în 1927 la Seminarul din Sremski Karlovci unde părintele Iustin era pe atunci profesor, *Gnoseologia Sfântului Isaac Sirul* a apărut în traducere neogreacă în revista ateniană „Theologia" 38 (1967) —, fiind reluat — împreună cu teza de doctorat de la Atena a părintelui Iustin după care am făcut prezenta versiune românească (*Problema persoanei și cunoașterii după Sfântul Macarie Egipteanul*, 1926) în volumul: *Hodos theognosias, Ekd. Grigori, Athena, 1984, 1992, p. 179—224.*

Încadrat de o introducere și un epilog, studiul este alcătuit din trei capitole; I. Maladia organelor cunoașterii; II. Însănătoșirea organelor cunoașterii. 1. Credința, 2. Rugăciunea, 3. Iubirea, 4. Smerenia, 5. Harul și libertatea, 6. Curățirea minții, III. Cunoaștere și vedere.

Din motive de spațiu, primele două capitole se publică în acest număr, capitolul III urmând să apară în numărul viitor.

contradictorii şi care nu pot să constituie o unitate logică.

Rezultatul tuturor acestor sisteme filozofice este cunoaşterea superficială a aparenţelor lumii şi a omului.

Omul acestei filozofii fenomeniste a aparenţelor care este întotdeauna relativistă este lipsit de o axă şi de un centru. Pe ce se întemeiază lumea? Pe ce se întemeiază omul, mintea şi cunoaşterea? Omul se străduieşte să se explice pe sine prin intermediul lucrurilor. Şi fireşte eşuează. Interpretându-se pe sine însuşi prin lucruri însuşi omul devine în cele din urmă lucru şi materie. Prin orice mod şi oricât s-ar strădui, omul filozofiei aparenţelor nu e în poziţia de a atesta realitatea obiectivă a fiinţelor şi cu atât mai puţin de a demonstra că lucrurile conţin adevărul. În efortul ei de-a explica omul prin om, filozofia realizează paradoxul de a reflecta, reflexul ca reflex. In ultimă analiză în toate direcţiile ei filozofia este centrată pe materie şi pe om (e hyleocentrică şi antropocentrică). Ea sfârşeşte prin a da mărturie de imposibilitatea unei cunoaşteri adevărate a omului şi a lumii.

O astfel de încheiere împinge spiritul filozofic al omului spre presupuneri care depăşesc omul şi materia, supraumane şi supramateriale prin intermediul idealismului. Şi astfel omul face un salt în „supranatural". Însă acest salt are ca efect scepticismul pentru că idealismul filozofic îl priveşte pe om ca o realitate metaempirică cu neputinţă de arătat şi de demonstrat.

Cu destinul său tragic, omul filozofiei relativiste demonstrează faptul că adevărul despre om şi materie este transcendent. Există un abis de netrecut între adevăr şi om. Omul se găseşte aici, de această parte a abisului, pe acest mal şi nu poate afla mijlocul de a se transporta pe celălalt mal unde trăieşte, Adevărul transcendent. Dar neputinţei acestui mal îi răspunde de dincolo atotputernicia Adevărului. Adevărul transcendent străbate abisul, şi ajunge la ţărmul nostru şi se descoperă în Persoana minunată a Dumnezeu Omului Hristos. *În Hristos* adevărul transcendent devine imanent omului. Dumnezeu-omul arată adevărul prin faptul că-l descoperă *în El însuşi şi prin El Însuşi.* Astfel îl demonstrează nu prin raţionamente nici raţional, ci prin persoana Sa vie. El nu *are* numai adevărul ci *este* El Însuşi Adevărul. În El fiinţa şi Adevărul sunt identice. De aceea prin persoana Sa El defineşte şi adevărul şi metoda de cunoaştere a adevărului. Cine *rămâne în El* va „cunoaşte adevărul, şi adevărul îl va face liber" de păcat, de minciună şi moarte. (Ioan 8, 32).

În persoana Dumnezeu-omului, Dumnezeu şi omul se unesc în mod inseparabil,; mintea omului nu dispare ci este renăscută curăţită, sfinţită, adâncită, îndumnezeită şi devine capabilă să cunoaşcă adevărurile divino-umane ale vieţii. În Dumnezeu-omul a fost dat în mod real şi personal (ipostatic) fără nici un rest, Adevărul absolut şi universal. De aceea *numai El* în neamul oamenilor posedă şi *oferă* cunoaşterea integrală a Adevărului, omului care doreşte cunoaşterea adevărului şi rămâne numai să se încorporeze în Hristos, să devină con-corporal cu El, mădular al Trupului Său Divino-uman în Biserică (Efeseni 5, 30, 3,

6). Dacă izbuteşte aceasta dobândeşte „mintea lui Hristos" (I. Cor. 2, 16) şi gândeşte în Hristos, trăieşte în Hristos şi simte în Hristos şi în acest mod ajunge la cunoaşterea totală a Adevărului.

Pentru omul în Hristos antinomiile logicii nu sunt opoziţii ireconciliabile, ci numai simple abisuri provocate de cutremurul păcatului originar. Pe măsură ce se uneşte cu Hristos omul simte abisurile dispărând, mintea vindecându-se, înregistrându-se, devenind *„cuminte"* şi în acest mod capabilă de o cunoaştere integrală.

Adevărul a fost dat în mod obiectiv în persoana Dumnezeu-Omului Hristos. Modul însuşirii lui subiective, adică Metodologia gnoseologiei creştine, îl găsim explicitat în plinătatea lui la Sfinţii Părinţi, la aceşti filozofi evanghelici experimentaţi şi sfinţi. Între aceştia, marele ascet Sfântul Isaac Sirul ocupă unul din primele locuri. În scrierile lui, Sf. Isaac printr-o rară cunoaştere din experienţă urmăreşte şi descrie procesul de însănătoşire şi curăţire a organelor cunoaşterii umane, precum şi creşterea persoanei umane în cunoaştere; şi o eşalonare organică a rezultatelor experimentale din Adevărata veşnicie.

În filozofia experienţei în har, a Sfântului Isaac Sirul, principiile şi metodologia gnoseologiei ortodoxe îşi găsesc una din cele mai desăvârşite expresii. Eu mă voi strădui să dau o schiţă a acestei gnoseologii.

## *CAPITOLUL I*

### *Maladia organelor cunoaşterii*

Caracterul cunoaşterii depinde de organizare, de natura şi starea organelor cognitive. La toate nivelele, cunoaşterea depinde în mod organic de acestea. Omul nu este creator al Adevărului; de aceea actul cunoaşterii e un act de însuşire a Adevărului dat deja în mod obiectiv.

Însuşirea aceasta are un caracter organic: este asemănătoare altoirii mlădiţelor în vie, a vieţii mlădiţelor în vie şi ruptă din vie (vezi Ioan 15, 16). Astfel cunoaşterea este rodul arborelui personalităţii. Cum este pomul aşa este şi rodul. Ce calitate au organele cunoaşterii pe aceasta o are şi cunoaşterea.

Analizând omul în datele sale empirice Sfântul Isaac Sirul constată că organele cunoaşterii sunt bolnave. „Răutatea este o boală a sufletului" şi în acelaşi timp a tuturor organelor cunoaşterii (Ep. 4, p. 380; ed. gr. Spetsieris, Atena 1895).* Răutatea îşi are simţurile ei care sunt patimile, „iar patimile sunt o maladie a sufletului". (Cuv. 83, p. 117). Răul şi patimile nu aparţin naturii sufletului; sunt accidente, elemente care *survin* şi *pătrund* în natură (ibid), sunt adaosul contra naturii în suflet (Cuv. 82, p. 314, 315). Ce sunt patimile în ele însele? Ele sunt „o fiinţă învârtoşată" (Cuv. 69, p. 271). Cauza patimi-

* Părintele Iustin Popovici — citează din Scrisorile (Sentinţele sau Cuvintele), Sfântului Isaac Sirul, Ediţia lui Nichifor Teotokis, Leipzig 1770, reeditată de Ioacnim Spetsieris Athena 1895. Toate referinţele sunt extrase din această ediţie.

lor sunt lucrurile vieţii. (Cuv. 6, p. 32). Patimile sunt: „dorinţa de bogăţie, strângerea de lucruri, desfătarea trupului, dorinţa de cinste, randuiala stăpânirii, îngâmfarea falei, a puterii, împodobirea şi slava deşartă, slava omenească, frica trupului". (Cuv. 30, p. 132). Toate aceste patimi au un nume care le conţine pe toate: „lumea" (Ibidem p. 132). Lumea este purtarea trupească şi cugetul trupului" (Cuv. 30, p. 132).

Patimile sunt momelile lumii aruncate înaintea omului prin intermediul lucrurilor lumii; Harul dumnezeiesc este singura putere, care poate respinge aceste momeli (Cuv. 38, p. 164). Când patimile se încuibează în om ele dezrădăcinează sufletul (Cuv. 26, p. 112), tulbură mintea şi imprimă în ea (Cuv. 560, p. 227) forme şi figuri imaginare, fantasme şi dorinţi, de aceea şi gândurile lui sunt tulburate, fantastice „Lumea este o desfrânată" (Cuv. 85, p. 320) care prin poftele ei stricătoare de suflet vrăjeşte sufletul şi strică cuminţenia lui şi-i distruge castitatea pe care i-a dat-o Dumnezeu. Astfel, sufletul devine necurat şi desfrânat şi naşte cunoaştere necurată.

Sufletul bolnav, mintea care boleşte, inima şi voinţa bolnavă, într-un cuvânt toate organele bolnave ale cunoaşterii nu pot decât să nască, să creeze şi să producă doar gânduri şi sentimente maladive, dorinţe bolnave, o cunoaştere bolnavă, maladivă.

## *CAPITOLUL II*

### *Însănătoşirea organelor cunoaşterii*

Sfântul Isaac determină cu claritate diagnosticul maladiei sufletului şi a organelor cunoaşterii, dar cu aceeaşi claritate determină şi leacul pe care-l recomandă cu hotărâre şi convingere. Deoarece patimile sunt o boală a sufletului, prin curăţia de patimi sufletul se vindecă de rău. (Cuv. 86, p. 354). Virtuţile sunt sănătatea sufletului aşa cum patimile sunt boala lui. (Cuv. 83, p. 317). Virtuţile sunt leacurile care îndepărtează treptat bolile din suflet şi din organele cunoaşterii; acest proces devine sigur cu încetineală şi cere multă luptă şi răbdare. (Cuv. 38, p. 164).

Sufletul este îmbătat de patimi; prin virtuţi se dezmeticeşte de beţia lui, poate să revină la sănătatea lui. (Ibidem p. 165). Virtuţile au „împletite împreună cu ele întristări" şi necazuri. Sfântul Isaac zice că fiecare virtute este o cruce, (Cuv. 19, p. 73), şi că strâmtoarea şi necazul sunt cauza virtuţilor (Cuv. 21, p. 119). De aceea recomandă ca omul să iubească întâi de toate strâmtoarea şi întristarea şi astfel zice se va putea elibera de lucrurile lumii acesteia şi să-şi oprească mintea din tulburarea ei. Pentru că se cuvine mai întâi ca omul să se „dezlege" de materie pentru ca să se poată naşte din Dumnezeu. Aceasta este *iconomia harului,* care este acelaşi lucru cu *iconomia cunoaşterii.*

Dacă omul se hotărăşte ca să se vindece şi să-şi însănătoşească sufletul mai întâi şi mai întâi trebuie să-şi cerceteze bine toată fiinţa

lui; trebuie să învețe să *deosebească* (discearnă) binele de rău, lucrurile lui Dumnezeu de lucrurile diavolului, pentru că mai mare decât orice virtute este discernământul (Cuv. 7, p. 33, ibidem 26, p. 109, Cuv. 18, p. 64).

Însușirea virtuților se face în mod treptat și organic: Virtuțile se succed una după alta, una depinde de cealaltă, (Cuv. 46, p. 190) și una se naște din cealaltă. „Căci fiecare virtute este mama celei de-a doua" (Cuv. 68, p. 270). Între virtuți există o ordine nu numai ontologică ci și cronologică.

*

*1. Credința*

Vindecarea și întremarea sufletului de patimi începe prin asceza credinței. Abia începe credința să dobândească subzistență în om, că patimile încep să se dezrădăcineze din suflet. Dar „până ce sufletul nu va dobândi beția din credința lui Dumnezeu, întru primirea puterii simțirii ei", nu poate nici să se vindece de patimi nici „să depășească materia văzută". (Cuv. 1, p. 2). Momentul negativ din asceza credinței rezidă în aceea că sufletul este eliberat de materie care poartă păcatul („se întristează de materie"), iar momentul pozitiv în aceea că este legat de Dumnezeu („se leagă de Dumnezeu") (Cuv. 23, p. 90).

Sufletul care a fost risipit prin simțiri în lucrurile lumii, se concentrează prin asceza credinței postește față de lucruri și rămâne neîncetat întreg în simțirea lui Dumnezeu. Acest lucru reprezintă temelia tuturor celor bune. (Cuv. 26, p. 109).

Principala condiție pentru înaintarea în viață duhovnicească este eliberarea de sclavia materiei care aduce păcatul. (Cuv. 43, p. 150). Începutul acestei noi căi a vieții îl reprezintă concentrarea gândurilor în Dumnezeu, „meditarea minții pururea la cuvintele lui Dumnezeu și petrecerea în sărăcie". (Cuv. 2, p. 2).

Prin credință mintea împrăștiată prin patimi se concentrează și se eliberează de cele sensibile și dobândește din nou pacea și liniștea gândurilor. (Cuv. 5, p. 23).

Trăind prin simțuri în lume mintea este bolnavă. (Cuv. 25, p. 106). Prin credință ea iese din temnița acestei lumi care e sufocantă din pricina păcatului și intră în „veacul cel nou" în care respiră (adulmecă") aerul nou și minunat. (Cuv. 15, p. 54) „Somnul cugetării" este primejdios ca o moarte de aceea prin credință cugetarea trebuie să se deștepte spre lucrarea duhovnicească (Cuv. 26, p. 115) prin care omul se va birui pe sine însuși, izgonind din sine însuși patimile „Prigonește-te pe tine însuți și va fi prigonit vrăjmașul tău din apropierea ta". (Cuv. 30, p. 127), cuv. 26, p. 111).

În asceza credinței omul trebuie să lucreze întotdeauna în acord cu antinomia mai presus de minte a credinței „fă-te mort în viața ta și vei fi viu după moarte". (Cuv. 44, p. 184). Prin credință cugetarea (diánoia) se vindecă, se însănătoșește și se cumințește „sufletul devine cu-minte, atunci când „fixează fără rușine gândurile neînfrân-

te" (Cuv. 1, p. 3—4). „Dragostea de trup este un semn al necredinței". (Cuv. 26, p. 116). Credința eliberează mintea (noûs) de categoriile sensibilului o face trează prin post, prin meditația la Dumnezeu (Cuv. 38, p. 156) și priveghere (Cuv. 29, p. 125) (ibidem 109).

Neînfrânarea și îngreuierea pântecului face mintea confuză (Cuv. 34, p. 147) și o împărștie în plăceri pătimașe.

„În trupul iubitor de plăceri nu locuiește cunoașterea lui Dumnezeu" (Cuv. 36, p. 223). Din sămânța postului crește spicul cuminteniei după cum din săturare crește desfrânarea și din ghiftuială necurăția (Cuv. 69, p. 272).

Gândurile și poftele trupești, provoacă în om flacăra tulburării; leacul pentru acesta e ca mintea să se cufunde în oceanul tainelor Scripturilor. (Cuv. 1, p. 4). Fără renunțarea la câștig sufletul nu poate ca să se elibereze de tulburarea gândurilor și fără liniștea simțurilor nu poate să simtă „pacea minții (Cuv. 5, p. 23).

Patimile întunecă gândurile și orbesc mintea (Cuv. 26, p. 11).

Tulburarea gândurilor se naște din lăcomia pântecelui (Cuv. 56, p. 221).

*„Rușinea" și „frica de Dumnezeu"* opresc tulburarea minții; Dar pe măsura lipsei rușinii și a fricii de Dumnezeu jugul cugetării ne tulbură, când aceasta devine ușor schimbătoare și instabilă. (Cuv. 1, p. 4—5). „Starea bună a cugetării" se face prin păzirea poruncilor Domnului, (Cuv. 36, p. 160), și răbdarea crucii necazurilor, (Cuv. 30, p. 129) în vreme ce în lucrurile vieții mintea se întunecă (Cuv. 2, p. 10). Concentrându-se omul pe sine însuși la sine însuși prin credință, își trezește mintea către Dumnezeu, (Cuv. 3, p. 14) și prin liniștire își curățește mintea (Cuv. 23, p. 93) și biruie patimile. (Cuv. 41, p. 172).

Prin tăcere sufletul se însănătoșește, de aceea omul trebuie să se silească pe sine *să tacă*, pentru că „o plăcere se naște în inimă din exercițiul lucrării ei". (Cuv. 34, p. 149). Prin tăcere omul intră în pacea gândurilor (Cuv. 15, p. 53).

Credința aduce minții pacea și în acest mod dezrădăcinează gândurile răsculate. Păcatul este cauza tulburării și a războiului gândurilor precum și cauza războiului omului împotriva cerului și împotriva semenilor lui. „Fă pace în tine însuți și va avea pace cu tine cerul și pământul" (Cuv. 30, p. 127). În afara credinței mintea este împrăștiată în lucrurile acestei lumi: prin credință se biruie ușurătatea minții. (Cuv. 5, p. 21, Cuv. 26, p. 110). Ușurătatea gândurilor cheamă demonul desfrâului (Cuv. 2, p. 9, Cuv. 43, p. 180). Ușurătatea ochilor este lucrul duhului necurat. (Cuv. 26, p. 112). Prin credință mintea se consolidează în aducerea aminte de Dumnezeu (Cuv. 5, p. 26), de aceea calea mântuirii este „a ne aduce aminte pururea de Dumnezeu" (Cuv. 43, p. 177). Ce este peștele afară din apă așa este mintea în afara aducerii aminte de Dumnezeu „ceea ce i se întâmplă peștelui ieșit din apă se întâmplă și minții care iese din aducerea aminte de Dumnezeu. (Cuv. 43, p. 177). Libertatea omului adevărat constă în libertatea de patimi, în învierea împreună cu Hristos și în bucuria su-

fletului. (Cuv. 26, p. 118). Cineva poate să biruie patimile numai prin făptuirea virtuţilor. (Cuv. 38, p. 166).

Împotriva oricărei patimi omul trebuie să lupte până la moarte (Cuv. 65, p. 155). În războiul împotriva patimilor credinţa este prima şi cea mai importantă armă.

Credinţa este lumina cugetării care alungă întunericul patimilor, şi puterea minţii care îndepărtează boala din suflet (Cuv. 35, p. 155). Credinţa poartă în ea însăşi nu numai principiul său şi existenţa ei ci şi principiile şi existenţa tuturor celorlalte virtuţi divino-umane care se dezvoltă organic una din alta ca inelele pe trunchiul copacului. Dacă credinţa are însă o limbă, aceasta este rugăciunea.

## 2. *Rugăciunea*

Prin asceza credinţei omul biruie egoismul, iasă din hotarele eului şi intră într-o nouă realitate transsubiectivă şi transcendentă.

În această nouă realitate sunt în vigoare legi noi; „cele vechi au trecut şi toate s-au făcut noi". Pe cât se cufundă în adâncurile necunoscute ale acestei noi realităţi, ascetul credinţei este călăuzit şi condus de rugăciune; el vede prin rugăciune, simte prin rugăciune, gândeşte prin rugăciune şi trăieşte prin rugăciune. Urmărind mintea omului pe calea credinţei Sf. Isaac Sirul observă că mintea este străjuită de rugăciune şi este călăuzită de rugăciune; fiecare gând bun se preface prin rugăciune într-un gând dumnezeiesc (Cuv. 34, 15). Dar şi rugăciunea este o luptă anevoioasă. Pune în mişcare întreaga persoană a omului iar omul „se răstigneşte pe sine însuşi în rugăciune", (Cuv. 69, p. 272), îşi răstigneşte patimile şi gândurile păcătoase care s-au legat de sufletul său. „Rugăciunea este moartea gândurilor voinţei vieţii trupului" (ibidem).

Pentru a „stărui în a rămâne în rugăciune" omul duce o luptă extrem de anevoioasă, lupta „tăgăduirii de sine-însuşi" (Cuv. 21, p. 83) necesară lucrării mântuirii. Rugăciunea este „izvorul mântuirii". Prin ea dobândeşte cineva toate celelalte virtuţii „toată mulţimea celor bune" (Cuv. 49, p. 205). De aceea pe omul rugăciunii îl războiesc ispite uriaşe pe care le înfruntă şi de care nu este izbăvit iarăşi decât prin rugăciune.

Rugăciunea este cel mai sigur păzitor al minţii. Ea împrăştie norul patimilor şi „face să strălucească" cerul minţii (Cuv. 35, p. 155). Ea călăuzeşte înţelepciunea în gândire (Cuv. 85, p. 346). Desăvârşirea se găseşte în acel punct în care omul se învredniceşte să rămână în rugăciune („al rămânerii în rugăciune") (Cuv. 32, p. 140). Rugăciunea duhovnicească se preschimbă în extaz în care se descoperă tainele Dumnezeirii Treimice iar mintea intră în sfera sfintei necunoaşteri (ignoranţe) care este „mai înaltă decât „cunoaşterea". (Cuv. 35, p. 156).

Însănătoşirea organelor cunoaşterii începe prin credinţă şi se continuă prin rugăciune. Limitele persoanei umane se lărgesc mereu. Egocentrismul este îndepărtat treptat de teocentrism.

### 3. *IUBIREA*

„Iubirea se naşte din rugăciune" aşa cum rugăciunea se naşte din credinţă. Virtuţiile sunt cosubstanţiale, de aceea se şi nasc una din alta. Iubirea de Dumnezeu dă mărturie că noua realitate în care îl introduc pe om credinţa şi rugăciunea este mult mai înaltă decât cea dinainte. Iubirea de Dumnezeu şi de oameni este lucrarea rugăciunii şi a credinţei. În fapt iubirea autentică faţă de oameni este irealizabilă fără credinţă şi rugăciune.

Prin credinţă omul schimbă lumea; din lumea finită, mărginită, intră în infinit în care el trăieşte în acord cu legile sensibilului în acord cu legile rugăciunii şi iubirii. Sfântul Isaac Sirul exaltă îndeosebi convingerea pe care a dobândit-o în cursul experienţei sale ascetice în har, cum că iubirea de Dumnezeu provine din rugăciune. Iubirea este roadă a rugăciunii" (Cuv. 38, p. 164). Iubirea o poate primi cineva de la Dumnezeu prin rugăciune în nici un chip nu poate fi dobândită fără lupta rugăciunii. Pentru că tocmai prin credinţă şi rugăciune omul dobândeşte cunoaşterea lui Dumnezeu, de aceea „iubirea e odrasla cunoştiinţei" (Cuv. 60, p. 272). Prin credinţă omul tăgăduieşte legea egoismului, tăgăduieşte sufletul său păcătos. Iubindu-şi sufletul său urăşte păcatul pe care-l poartă acesta. Prin rugăciune el luptă ca să înlocuiască legea egoismului prin legea teismului, patimile prin virtuţii, *viaţa după om* prin *viaţa după Dumnezeu* şi în acest mod să vindece şi să însănătoşească sufletul de păcat. De aceea Sfântul Isaac învaţă: „Iubirea lui Dumnezeu se găseşte în tăgăduirea sufletului" (Epist. 4, p. 378).

Necurăţia şi maladia sufletului sunt adausurile — sau excrescenţele lui contrare firii, ele nu sunt părţi constitutive ale existenţei lui, pentru că „curăţirea şi sănătatea sunt împărăţia sufletului" (ibidem, p. 367). Sufletul bolnav de patimi este terenul cel mai potrivit pentru cultivarea urii, în vreme ce „iubirea se poate adăuga sănătăţii sufletului". (Cuv. 81, p. 308).

Iubirea vine de la Dumnezeu" pentru că Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8); când cineva dobândeşte iubirea se îmbracă cu ea în Dumnezeu însuşi" (Cuv. 58, p. 236). Dumnezeu nu are limite şi de aceea iubirea este infinită şi nu cunoaşte măsură (Cuv. 43, p. 180). Cel care iubeşte prin Dumnezeu şi în Dumnezeu iubeşte „toate deopotrivă şi fără deosebire". Despre un asemenea om zice sfântul Isaac că „a atins desăvârşirea" (Cuv. 81, p. 308, Epist. 4, p. 374). Şi ca exemplu al iubirii desăvârşite aduce dorinţa sfântului Avă Agaton: am vrut să găsesc un lepros, să-i iau trupul lui şi să i-l dau pe al meu". (Cuv. 72, p. 282).

În împărăţia iubirii opoziţiile antinomice ale minţii dispar; ascetul iubirii simte dinainte armonia paradisiacă în sine însuşi şi în lumea lui Dumnezeu care e în jurul lui pentru că prin asceza credinţei el a ieşit din iadul patimilor (egoismului) şi a intrat în raiul valorilor şi desăvârşirilor dumnezeieşti. Sfântul Isaac zice: „Rai este iubirea lui Dumnezeu în care este desfătarea tuturor fericirilor" (Cuv. 84, p. 326).

Gheena este faptul de a nu avea iubirea lui Dumnezeu; iar cei pedepsiţi în gheenă sunt biciuiţi cu biciul iubirii" (Cuv. 85, p. 348). Când cineva dobândeşte iubirea desăvârşită a lui Dumnezeu, dobândeşte desăvârşirea (Ep. 4, p. 387). De aceea Sfântul Isaac recomandă: „Mai întâi deci trebuie să câştigi iubirea cea care este vederea de mai întâi a Sfintei Treimi" (Cuv. 21, p. 83).

Prin eliberarea de patimi omul se eliberează treptat de hominismul şi umanismul egocentric de iubirea de sine ca scop în sine, el iasă din sfera antropocentrismului mortal şi intră în sfera Dumnezeirii Treimice. Acolo primeşte în suflet, pacea Dumnezeiască, acolo opoziţiile şi contradicţiile create de categoriile timpului şi spaţiului încetează a mai fi purtătoare de moarte iar omul simte lămurit biruinţa asupra păcatului şi a morţii.

## 4. *SMERENIA*

Credinţa are propriul ei mod de a gândi pentru că ea are şi propriul ei mod de a trăi. Creştinul nu numai că trăieşte prin credinţă (II Cor. 5, 7) dar şi gândeşte prin credinţă. Credinţa oferă noua categorie a gândirii prin care se realizează întreaga lucrare cognitivă (gnoseologică) a omului care crede. Această nouă categorie a gândirii este smerenia. În realitatea infinită a credinţei, mintea se smereşte înaintea tainelor negrăite a vieţii în Duhul Sfânt.

Mândriei minţii i se opune smerenia, trufiei smerita cugetare.

Ascetul credinţei îşi străjuieşte orice gând cu smerenia şi astfel îşi asigură pentru sine însuşi cunoaşterea Adevărului veşnic.

Trăgându-şi puterea din rugăciune smerita cugetare — înaintează din creştere în creştere şi aceasta nu mai are sfârşit. Sfântul Isaac învaţă că rugăciunea şi smerita cugetare se găsesc întotdeauna într-o simetrie analogă: odată cu creşterea rugăciunii creşte şi smerenia şi invers" (Cuv. 21, p. 83). Smerenia este puterea care „adună inima" (ibidem, p. 84) şi nu o lasă să se împrăştie în gânduri trufaşe şi în pofte pătimaşe. Smerenia o susţine şi păstrează — Duhul Sfânt şi ea apropie nu numai pe om de Dumnezeu ci şi pe Dumnezeu de om. (Cuv. 56, p. 229). Mai mult, smerenia este cauza *întrupării* Fiului lui Dumnezeu, a acestei celei mai adânci uniri a lui Dumnezeu cu omul: Smerenia Îl face pe Dumnezeu om pe pământ". (Cuv. 20, p. 76). Smerenia este „haina Dumnezeirii, căci Cuvântul care s-a făcut om a îmbrăcat-o şi prin ea a petrecut cu noi în trupul nostru". (Cuv. 20, p. 79).

Smerenia este tainică putere dumnezeiască dată numai sfinţilor, numai celor desăvârşiţi în virtute, şi ea se dă *prin har*. Smerenia închide în ea toate". (ibidem, p. 80, Cuv. 23, p. 97, Cuv. 37, p. 160). Prin harul Duhului Sfânt „se descoperă tainele celor smeriţi." (Cuv. 20, p. 79). De aceea, ei sunt desăvârşiţi „în înţelepciune" (Cuv. 43, p. 176). „Cel care are smerita cugetare este izvorul tainelor veacului celui nou" (Cuv. 58, p. 236).

Smerita cugetare este cu-minţenia; „acestea două pregătesc sufletului un zălog al Treimii" (Cuv. 81, p. 312). Cuminţenia este rezul-

tatul smeritei cugetări; prin smerita cugetare mintea se vindecă și devine cuminte. „Smeritei cugetări îi urmează îngăduința și adunarea în sine însuși care este cuminţenia simţurilor" (Cuv. 23, p. 93), smerita cugetare înveșmântează sufletul cu cuminţenie (Cuv. 81, p. 311).

Pe cât se întoarce spre lume, omul își exprimă întreaga sa personalitate prin smerenie. Imită în aceasta pe Dumnezeul întrupat. „Așa cum sufletul nu este cunoscut și este nevăzut ochilor trupești, tot așa astfel cel smerit nu este cunoscut între oameni" (ibidem). Pentru că el „nu numai că nu vrea să fie văzut și cunoscut de oameni" ci „aceasta este voia lui; dacă e cu putinţă, să se cufunde înlăuntrul său... și să ajungă ca ceva ce nu există în creaţie și nu a venit la existenţă și nu este cunoscut de loc nici măcar pentru sufletul său" (Cuv. 5, p. 28). Cel smerit „se face mic faţă de toţi oamenii", dar Dumnezeu de aceea îl preamărește pentru că „unde încolţește smerenia, acolo este puterea slavei lui Dumnezeu", (Cuv. 19, p. 72), acolo, ochiul plantei sufletului înflorește într-o floare neveștejită.

## 5. *HARUL ȘI LIBERTATEA*

Persoana Dumnezeu-omului Hristos constituie în sine exemplul ideal al persoanei și cunoașterii umane. Persoana Domnului trasează și definește în sine, întregul proces al vieţii creștine în toate direcţiile ei. În Hristos s-a realizat într-un mod desăvârșit unirea tainică dintre Dumnezeu și om și în același timp și lucrarea lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu.

Conlucrarea (sinergia) divino-umană este caracteristica esenţială a activităţii creștine în lume. Aici omul conlucrează cu Dumnezeu și Dumnezeu conlucrează cu omul (cf. I Corinteni 3, 9). Lucrând în el și în jurul lui, creștinul își dăruie în luptă întreaga sa personalitate dar poate face aceasta cu succes numai prin conlucrarea continuă a puterii dumnezeiești — a harului lui Dumnezeu.

Nu există gând pe care creștinul să-l poată înţelege, în acord cu Evanghelia, nu există sentiment pe care poate să-l încerce în acord cu Evanghelia, nu există lucrare pe care să o poată face în acord cu Evanghelia, fără ajutorul harului lui Dumnezeu. Omul oferă din partea sa voinţă iar Dumnezeu harul, și astfel persoana creștină se creează din conlucrarea lor comună.

Pe întreaga scară a desăvârșirii harul este necesar creștinului. Omul nu poate să-și însușească nici o virtute evanghelică dacă harul lui Dumnezeu nu-l ajută, dacă nu conlucrează cu el. Toate în creștinism sunt efecte ale harului și libertăţii, pentru că toate sunt divino-umane.

Sfântul Isaac subliniază și exaltă conlucrarea divino-umană a voinţei omului și a harului lui Dumnezeu în întreaga viaţă a creștinului. Harul deschide ochii omului ca să discearnă binele și răul, „*întărește* cugetul" său în Dumnezeu, îi descoperă cele viitoare („pune în el pricepere să înţeleagă cele ce vor fi") și face să „răsară" în el „lumina cea ascunsă". (ibidem).

Dumnezeu cu cât dă mai mult har omului credinței, cu atât îi descoperă prăpăstiile și abisurile răului care există în lume și în oameni. In același timp avansează în el mai mult ispitele, ca omul să încerce puterea harului pe care-l oferă Dumnezeu și să simtă și să cunoască că numai cu ajutorul harului poate ca să învingă ispitele cele mai înfricoșătoare și smintitoare. Abia însă vede harul, că a început ca să se nască în sufletul omului convingerea autosuficienței, abia a început el „să gândească lucruri mari despre sine însuși", că îndată se îndepărtează de el ca să năvălească asupra lui ispitele", până ce va învăța neputința sa" și „în smerenie se refugiază la Dumnezeu (Cuv. 19, p. 73, Cuv. 46, p. 192—193).

Prin conlucrarea harului lui Dumnezeu și a voinței lui, omul *crește* prin credință la statura bărbatului desăvârșit. (Cuv. 57, p. 233). Această creștere se face treptat, pentru că harul vine în suflet „puțin câte puțin" (Cuv. 46, 6. 193). Și harul se dă mai cu seamă celor smeriți. Cu cât este mai mare smerenia, cu atât este mai mare și harul. Iar în har există și înțelepciunea". Cei smeriți sunt înțelepțiți de har (Cuv. 26, p. 111).

Înțelepciunea în har descoperă treptat în cei smeriți una după alta tainele și taina „suferinței". Cei smeriți cunosc din ce motiv suferă omul. Harul le descoperă sensul luptelor. Cu cât omul are mai mult har cu atât mai mult înțelege sensul suferințelor și ispitelor. Dacă prin nepurtare de grijă și dragostea de păcat omul se privează pe sine însuși de har atunci se privează de singurul mijloc prin care poate ca să justifice și să înțeleagă suferințele și ispitele și să le dea un sens.

## 6. *CURĂȚIREA MINȚII*

Prin continua modelare de Sine pe care o realizează prin ascezele în har, omul alungă treptat păcatele și patimile din întreaga lui existență și din organele cunoașterii. Și astfel, tămăduiește aceste organe de maladiile lor mortale și le face sănătoase.

Însănătoșirea organelor cunoașerii este în același timp curățirea lor de păcat și de patimi. O atenție specială e dată în principal organului cunoașterii — minții — pentru că rolul ei are o importanță decisivă în regatul persoanei umane.

Concentrarea de sine a rugăciunii și privegherea nu au fost niciodată atât de necesare cât sunt lucrării de curățire a minții. In această lucrare ascetul credinței trebuie să mobilizeze toate puterile lui pentru ca să se remodeleze și să transfigureze mintea sa prin harul virtuților evanghelice. În acest punct Sfântul Isaac ne oferă bogata sa experiență.

După sfântul Isaac necurăția și grosimea minții vin din lăcomia pântecelui. (Cuv. 8, p. 36). De aceea postul este primul mijloc de curățire al minții. In starea ei naturală mintea este fină și delicată. (Cuv. 35, p. 154). Grosimea este starea ei contrară firii pe care a provocat-o păcatul. Prin rugăciune mintea „se subțiază și se face limpede". Prin

lucrarea sa mai presus de sine însuşi, omul desface de pe mintea lui coaja tare a păcatului şi astfel o subţiază şi-o face străvăzătoare. (Cuv. 9, p. 41).

Remodelându-se pe sine însuşi prin virtuţiile în har, omul dobândeşte curăţia minţii şi prin curăţia minţii „vine la vederea tainelor lui Dumnezeu". (Cuv. 19, p. 63). Curăţirea trupului este o cuvioşie din eliberarea de întinăciunea trupului. Curăţirea sufletului este eliberarea de patimile ascunse constituite în cuget. Iar curăţirea minţii este în descoperirea tainelor". (ibidem, p. 70).

Numai cugetul curăţit prin har poate oferi cunoaşterea duhovnicească, curată „Până ce cugetul nu s-a eliberat de mulţimea gândurilor venind la simplitatea una a curăţiei nu va putea să simtă cunoştiinţa duhovnicească" (Cuv. 44, p. 183).

Oamenii care se găsesc în mijlocul acestei lumi „nu pot să-şi curăţească mintea din cauza multei cunoştiinţe a răului". „Puţini sunt cei ce pot să se întoarcă la curăţia cea dintâi a cugetului" (Cuv. 23, p. 97—89). Rămânerea în rugăciune curăţă mintea, o luminează şi o umple de lumina adevărului. (ibidem, p. 91). Conduse de milostivire, virtuţiile dau minţii — seninătatea în luminozitate („seninătate impreună cu strălucire") (Cuv. 83, p. 326, Cuv. 86, p. 353). Curăţirea minţii nu este o acţiune dialectică intelectuală sau teoretică ci un act al experienţei în har şi în întregime moral. Mintea se curăţeşte în privegheri în liniştiri şi rugăciuni şi în celelalte nevoinţe" (Cuv. 23, p. 319).

Ce este curăţia minţii? Curăţia minţii este luminarea „în cele dumnezeieşti care vine după făptuirea virtuţilor" (Cuv. 11, p. 46). Aceasta înseamnă că curăţia minţii este roada ascezei virtuţilor. Lucrarea virtuţilor înmulţeşte harul în om iar venirea harului curăţeşte mintea de gândurile rele. (Cuv. 81, p. 310). Prin făptuirea virtuţilor mintea sfinţilor devine curată, transparentă, limpede şi străvăzătoare". Curăţia sufletului este prima harismă a firii noastre. Şi în afara curăţiei de patimi, sufletul nu se vindecă de bolile păcatului, nici nu dobândeşte slava pe care a pierdut-o prin cădere. Iar dacă cineva s-a învrednicit de curăţirea care este sănătatea sufletului în aceste lucruri mintea lui primeşte activ bucuria şi simţirea duhului; căci se face fiu al lui Dumnezeu şi frate al lui Hristos". (Cuv. 86, p. 354).

Dacă îşi biruie omul patimile dobândeşte curăţia sufletului. (Ep. 4, p. 377). „Întunecimea-minţii vine din nemilostivire şi lenevire. (Cuv. 30, p. 129). Virtuţile sunt „aripile minţii" prin care se apropie de cele cereşti (Ep. 4, p. 377). Hristos a trimis la Apostoli pe Duhul Sfânt Care S-a aşezat şi a temeluit mintea lor şi a omorât activ pe omul vechi al patimilor făcând viu la modul activ în ei pe omul cel nou al duhului" (Cuv. 14, p. 53, Cuv. 23, p. 97—99). Mintea care este împrăştiată de gândurile păcătoase şi necurate se concentrează prin rugăciune liniştire şi celelalte nevoinţe. (Cuv. 56, p. 228, Cuv. 23, p. 102). Când mintea se eliberează din „împletitura patimilor", atunci la început ea

este o „pasăre fără aripi", care luptă să se înalţe prin rugăciune deasupra lucrurilor pământeşti dar nu poate, pentru că „vigoarea ei se târăşte pe faţa pământului". Aceasta o izbuteşte după o lungă asceză ın virtuţi, pentru că în virtuţi mintea se adună pe sine însăşi şi dobândeşte aripi. (Cuv. 24, p. 104).

Iubirea de Dumnezeu este puterea care concentrează mintea (Cuv. 68, p. 269). Meditaţia troparelor, catismelor, aducerea aminte de moarte şi nădejdea vieţii viitoare „acestea adună mintea şi nu o lasă să viseze" (Cuv. 32, p. 137). Menirea minţii este să se facă împărăteasă asupra patimilor, (Cuv. 8, p. 37) să stăpânească simţurile (Cuv. 31, p. 134), să devină cârmaciul simţirilor (Cuv. 32, p. 134).

Scopul tuturor legilor şi a poruncilor lui Dumnezeu este curăţia inimii. (Ep. 4, p. 367). Domnul s-a întrupat pentru ca să curăţească şi inima şi sufletul de răutate şi pentru ca să le readucă la starea lor de la început (Cuv. 83, p. 319—320). Însă există o diferenţă între curăţia minţii şi curăţia inimii. Sfântul Isaac scrie: „Care este diferenţa între curăţia minţii şi curăţia inimii? — Una este curăţia minţii alta curăţia inimii. Căci mintea e una din simţirile sufletului iar inima este cea care conţine şi ţine simţirile interioare. Şi ea este rădăcina. Şi dacă rădăcina e sfântă şi mlădiţele sunt sfinte. Deci când inima este curată este evident că toate simţurile sunt curăţite" (ibidem, p. 320). Inima dobândeşte curăţia prin multe necazuri, lipsuri şi lacrimi şi prin omorârea tuturor lucrurilor „lumeşti după lume". (Cuv. 85, p. 342). Plânsul şi lacrimile curăţesc inima de necurăţie. (ibidem, p. 341). La întrebarea care este semnul şi când cunoaşte omul că inima a ajuns la curăţie, Sf. Isaac răspunde: „Când îi vede buni pe toţi oamenii şi nu i se arată cineva ca necurat şi întinat".

Curăţia inimii şi curăţia minţii se dobândesc prin asceză. „Asceza este maica sfinţeniei" (Cuv. 17, p. 59). Virtutea trupească în linişire curăţă trupul de materia care este în el (Cuv. 56, p. 222). Totuşi ostenelile trupeşti fără curăţia minţii sunt ca un pântece sterp şi ca nişte sâni uscaţi. Căci nu pot să se apropie de cunoaşterea lui Dumnezeu şi ostenesc trupul dar nu se gândesc să dezrădăcineze patimile din minte. De aceea nu seceră nimic". (Cuv. 58, p. 239).

Semnul curăţiei este acela de a te bucura împreună cu cei care se bucură şi de a plânge împreună cu cei ce plâng, de a fi neputincios împreună cu cei neputincioşi, de a plânge cu cei păcătoşi şi de a te bucura cu cei ce se pocăiesc, a participa la suferinţele acelora ce pătimesc, de a nu osândi pe nimeni şi de a-i vedea în curăţirea minţii sfinţi şi buni pe toţi oamenii (Cuv. 16, p. 57—58).

Mintea însă nu se poate curăţi, nici împreună preamări cu Hristos dacă trupul nu împreună — pătimeşte pentru Hristos. Slava trupului este „supunerea înfrânării faţă de Dumnezeu şi slava minţii este vederea cea adevărată privitoare la Dumnezeu (Ibid). Frumuseţea înfrânării omul o dobândeşte prin posturi, rugăciuni şi lacrimi. Curăţia inimii şi a minţii, însănătoşirea minţii şi a celorlalte organe ale cu-

noaşterii este roada îndelungatei *exercitări* în nevoinţele, ascezele, divino-umane în har.

În mintea curăţită a nevoitorului ţâşneşte izvorul luminii care umple de bucurie taina lumii şi a vieţii. (Cuv. 18, p. 64—65).

(sfârşitul în numărul viitor)

În româneşte
de
*drd. Cornel Toma*

# LA „ÎNTÂMPINAREA DOMNULUI"

## — PREDICĂ —

1. Praznicul împărătesc al „Întâmpinării Domnului", serbat de fiecare dată în ziua de 2 februarie în Biserica noastră, ocazionat de amintirea închinării Pruncului Iisus în templul din Ierusalim, la împlinirea celor patruzeci de zile de la Naşterea Sa din Preasfânta Fecioara Maria, este un praznic luminos întâmpinat cu bucurie de toate vârstele, dar mai cu seamă de categoria celor mai vârstnici dintre credincioşi, pentru că, Întâmpinarea Pruncului Iisus la intrarea lui în templu de cei doi bătrâni Dreptul Simeon şi Proorociţa Ana, a arătat bătrânilor — din totdeauna şi de pretutindenea — care este menirea bătrâneţelor şi care este şi zenitul împlinirii lor duhovniceşti în această lume. Dar există oare o menire a bătrâneţelor şi un zenit al împlinirii lor în lumea noastră, se vor întreba unii? Oare nu tocmai ei, venerabilii noştri bătrâni, condamnă bătrâneţele şi tot ei se plâng de povara şi de soarta nefericită a purtării lor? Şi atunci care le sunt privilegiile pe care le au şi nu le cunosc şi care este motivul obiectiv pentru care mai pot spera într-o fericire a bătrâneţelor?

2. Pentru a afla răspunsul la întrebările noastre trebuie să ne întoarcem la textul Sf. Evnaghelii şi să rememorăm întâmplările care au avut loc în templul din Ierusalim atunci când Părinţii trupeşti ai Pruncului Iisus L-au adus să-L închine Domnului după porunca Legii.

Sfânta Familie intrând în templul din Ierusalim a fost întâmpinată de doi bătrâni; un bărbat şi o femeie. Cel dintâi era un om drept pe nume Simeon care aştepta şi el „mângâierea ce avea să vină lui Israel" şi Duhul Sfânt era peste dânsul. Acestuia Duhul Sfânt îi promisese să nu vadă moartea până nu va vedea pe Hristosul Domnului. De aceea, mânat de Duhul a venit în templu când Părinţii au adus pe Prunc şi luându-l în braţe a rostit cuvintele care aveau să devină cea mai frumoasă rugăciune de seara din toate slujbele Bisericii noastre: „Acum slobozeşte pe robul tău Stăpâne după cuvântul Tău în pace că văzură ochii mei mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor. Lumină spre descoperirea tuturor neamurilor şi slavă poporului Tău Israel". Şi s-au mirat Părinţii Pruncului de cele spuse de dreptul Simeon despre Prunc. Şi i-a binecuvântat apoi Dreptul Simeon şi pe dânşii şi a zis Mamei Pruncului: „Iată acest Prunc va fi spre căderea şi ridicarea multora în Israel şi ca un semn care va stârni împotriviri. Şi chiar şi prin sufletul tău va trece sabia, ca să se dea pe faţă gândul multor inimi. Iar femeia era proorociţa Ana, fiica lui Fanuiel din neamul lui Aşer care ajunsese la adânci bătrâneţe, după ce trăise doar şapte ani cu bărbatul său. Şi acum ajunsese

la vârsta de 84 de ani și era pururea în biserică, slujind lui Dumnezeu ziua și noaptea, în post și în rugăciuni. Și ea, lăuda pe Dumnezeu și proorocea despre Prunc tuturor celor ce așteptau mântuirea în Ierusalim. După toate aceste întâmplări minunate Sf. Familie s-a întors în Galileea și a locuit în Nazaret. Iar Pruncul creștea și se întărea cu Duhul și cu înțelepciunea și Harul lui Dumnezeu era asupra Lui (Lc. 2, 22—40).

3. Reflectând acum la cele ce s-au întâmplat în templul din Ierusalim la intrarea Sf. Familii cu Sfântul Prunc pentru închinare, observăm că Sf. Evanghelist Luca, cel ce povestește această întâmplare minunată, înclină a da mai mare importanță celor doi bătrâni care au întâmpinat pe Pruncul Iisus și au proorocit pentru El, decât celor doi Sfinți Părinți care aduseseră Pruncul la închinare. Și aceasta n-a făcut-o Sf. Evanghelist nici cu ostentație și nici întâmplător, ci cu o adâncă semnificație și învățătură care îi priveau întâi pe ei ca oameni și mai apoi prin ei, pe noi toți oamenii doritori de Dumnezeu și anume: Că prin Biserică ne este dat nouă oamenilor să ne întâlnim cu Dumnezeu și nu în afara ei și că cei drepți și rugători de vor și îmbătrâni, în așteptarea roadelor dreptății și a rugăciunilor, lor, nu vor vedea moartea până nu vor vedea și ei mai întâi pe Hristosul Domnului. Acum înțelegeți de ce erau atât de fericiți cei doi bătrâni: dreptul Simeon și Proorocița Ana; pentru ce mulțumeau, proorOceau și lăudau pe Dumnezeu? Pentru că după ce și-au îndeplinit menirea bătrânețelor, păstrând cu sfințenie dreptatea, cinstea și credința, au ajuns și la zenitul împlinirii lor, să vadă pe Hristosul Domnului.

4. Firește că toate vârstele omenești își au privilegiul lor de frumusețe și de satisfacții. Tinereții îi aparține vioiciunea trupească și lumina sufletească. Vârstei maturității îi revine înțelepciunea cugetului și bărbăția faptelor. Dar nici una dintre ele nu are acea revelație a frumuseții roadelor Duhului: „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare"... așa cum o are și o râvnește vârsta bătrânețelor, roade, care așa cum zice un distins preot contemporan „îmbogățesc vremelnicia și pregătesc eternitatea" (Pr. Zosim Oancea).

Într-adevăr! Nimic nu poate împodobi mai frumos căruntețele bărbatului creștin ca dreapta judecată, pe care o face între ai săi când i se cere și când temerea de Dumnezeu i se reflectă în împlinirea legilor morale și celor cetățenești, deopotrivă.

Și nimic mai frumos pentru o femeie bătrână ca slujirea din urmă a iubirii, luând calea Bisericii și cerând lui Dumnezeu, cu rugăciune de zi și noapte, mila Sa cea nemăsurată pentru toți cei vii și pentru toți cei morți din neamul său.

Când și unul și altul, și bărbatul în vârstă și femeia venerabilă și-au împodobit viața cu o astfel de frumusețe duhovnicească, atunci satisfacția împlinirii rosturilor lor li se poate citi pe față, care deși nu mai este frumoasă ca odată, este senină și luminoasă, adică o iradiere cerească, iar când mor nu sunt ca cei necredincioși, ci unda de bucurie ce le rămâne într-un surâs pe față este dovada că au văzut mai înainte de a pleca de aici pe Hristosul Domnului, după cum li s-a făgăduit.

Dar să reținem, pentru toate acestea nu ajunge numai vârsta bătrânețelor ca să le dobândești. Este necesar ca și tinerețea să o trăiești în

perspectiva unei astfel de bătrâneţe. Iar tinereţea curată, dreaptă şi cu frică de Dumnezeu, din copilărie se pregăteşte. „O tinereţe dată dracilor, cum zice Părintele Arsenie de la Prislop, adică poftelor şi plăcerilor lumeşti, nu poate duce la bătrâneţe rodnice şi mântuitoare decât în foarte rare cazuri şi acelea aparţin doar sfinţilor". De aceea, după cum semănatul de timpuriu este o garanţie a unei toamne cu recolte bogate, tot aşa şi pentru o bătrâneţe frumoasă şi bogată este nevoie de o copilărie şi tinereţe curată şi bogată în rugăciune şi în fapte bune. Ori bătrânilor, în calitatea lor de părinţi şi bunici, le-a dat Dumnezeu pe lângă răspunderea de sine şi răspunderea pentru educaţia şi îndrumarea creştinească a copiilor lor şi a tineretului în mijlocul cărora trăiesc, nu numai cu cuvântul ci şi cu fapta şi cu adevărul. Dumnezeu v-a pus Dumneavoastră părinţilor şi bunicilor în mâini sângele celor ce mor cu dreptate pedepsiţi pentru păcatele lor, cu care Vă veţi pierde şi voi de nu v-aţi îndeplinit misiunea de a-i preveni şi de a le arăta calea cea dreaptă a credinţei şi cuvântul lui Dumnezeu. „Iar dacă tu, ai prevenit pe un păcătos să se abată de la calea sa, zice proorocul Iezechiel, şi el n-a ascultat, atunci el va muri pentru păcatele lui, iar tu ţi-ai mântuit viaţa ta" (33, 8—9).

5. Despre faptele unor bătrâni sihaştri, la Limonariu se spune că şi apropierea primejdiilor o prevedeau. Aşa spre exemplu, despre Avva Gheorghe Zăvorâtu se spune că auzindu-l ucenicul care bătea toaca la miez de noapte cum plângea, o dată s-a dus la uşa chiliei lui şi l-a întrebat — De ce plângi, Avvo? — Cum să nu plâng, a răspuns Bătrânul, când Stăpânul nostru nu vrea să se împace cu noi. Că o clipă aţipind mi se părea că în faţa unui Bărbat Înalt ce sta pe tron am ajuns şi deşi cei din jur toţi Îl rugau, El nu se lăsa înduplecat. Mai apoi a venit şi o femeie îmbrăcată în porfiră în faţa Lui şi I-a zis: — Miluieşte-Te cel puţin pentru mine! Dar El n-a cedat şi de asta plâng, de cele ce vor veni. Şi a doua zi, s-au şi adeverit temerile Pustnicului, că cutremur mare a avut loc pe coasta Mării Feniciei şi prăbuşindu-se casele au murit o mulţime de oameni.

După un timp, sta din nou Avva Gheorghe în faţa ferestrei chiliei şi lăcrima, zicând: — Vai de noi că nu ne căim deloc de păcate şi nu ne îngrijim de sufletele noastre! Mă tem că suntem în mare primejdie. Şi a doua zi a căzut foc din cer în împrejurimi pârjolind totul din cale.

Despre un bătrân de la Mânăstirea Sf. Sava se spune că era nelipsit de la biserică deşi chiliile la care găzduia erau destul de departe. Odată întorcându-se de la biserică l-a cuprins o slăbiciune din pricina soarelui şi a setei şi ridcându-şi mâinile a zis către cer: „Doamne Tu ştii că sunt slab şi nu pot merge din pricina arşiţei!" Şi îndată un nor a venit peste el şi nu s-a depărtat de el până n-a ajuns bătrânul acasă. Şi drumul a durat câteva mile bune.

Iar despre Avva Ioan, pe care duhovnicul său l-a trimis cu o treabă oarecare la un drum lung şi poruncindu-i să-şi ia de mâncare, ucenicul l-a ascultat, dar pentru că i s-a poruncit să şi mănânce, s-a întors cu merindea neatinsă. După moartea duhovnicului, postind 40 de zile, Dumnezeu pentru cinstea şi ascultarea bătrânului i-a dat darul vindecării încât vindeca cu mâna orice rană sau durere atingea.

Şi atunci ne întrebăm fireşte, ce le lipsesc bătrânilor noştri de astăzi pentru a dobândi şi ei darul prevederii şi al prevenirii nenorocirilor care se abat asupra noastră din pricina păcatelor? Ce trebuie să facă, ca să-i asculte Dumnezeu atunci când se roagă ei? Şi cum pot să redevină sfetnicii şi îndrumătorii obştelor de odinioară? Simplu, vom răspunde: să-l asculte pe un alt bătrân celebru, pe Avva Ilie Sihastru care spunea că: „În vremurile de demult bătrânii preţuiau trei virtuţi alese: sărăcia, blândeţea şi înfrânarea ... Iar acum locul acelora l-a luat zgârcenia, lăcomia şi adeseori obrăznicia." Şi nu este bine. „Bătrâneţele cinstite, zice înţeleptul Solomon, nu sunt cele aduse de o viaţă lungă, nici nu se măsoară cu numărul anilor. Înţelepciunea este la om adevărata cărunteţe şi vârsta bătrâneţelor înseamnă o viaţă neîntinată" (Pilde 4, 8—9). Amin.

**Pr. Gh. Şpan**

## ÎNTOARCERE ŞI IERTARE

### Predică la duminica a 34-a după Rusalii (A fiului risipitor)

*„Scula-mă-voi şi mă voi duce la tatăl meu şi voi zice: Tată, am greşit la cer şi înaintea Ta"* (Luca 15, 18)

Din Sf. Evanghelie de astăzi, în care am auzit citindu-se parabola fiului rătăcit, învăţăm că orice întoarcere de pe drumul păcatului este posibilă, orice întoarcere însoţită de căinţă este primită şi binecuvântată de Dumnezeu cu iertarea tuturor greşelilor.

Răsunetul şi bucuria întoarcerii unui păcătos de pe calea păcatului la virtute este aşa de mare, încât este prilej de mare sărbătoare atât în cer cât şi pe pământ.

**Cel care ne cheamă**, cel care ne caută şi ne ajută să ieşim din calea păcatului este Dumnezeu, izvorul vieţii „care nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă să fie viu" (Ezechil 33, 11).

**Mai întâi** l-a chemat pe protopărintele nostru, după ce păcătuise: „Adame, unde eşti?"

**Nenumăratele chemări** şi făgăduinţa răsună prin glasul proorocilor în paginile Vechiului Testament către lumea păcătoasă „Întoarceţi-vă şi abateţi-vă de la toate fărădelegile voastre, pentru ca să nu vă ducă nelegiuirea la pieire" (Ezechil 18, 30), zice Domnul. Iar prin glasul proorocului Isaia zice: „De vor fi păcatele voastre cum mohorâciunea, ca zăpada le voi albi, şi de vor fi ca roşeala, ca lâna le voi face albe" (Isaia 1, 18).

**Dumnezeu vrând** „ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" a făcut **chemare prin însuşi Fiul Său:** „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi" (Matei 11, 28). El este Păstorul cel bun care, căuta oile cele pierdute ale casei lui Israel

(Matei 15, 26), care știe că „n-au trebuință de doctori cei sănătoși ci cei bolnavi și că n-a venit să cheme pe cei drepți, ci pe cei păcătoși la pocăință" (Matei 9, 10 și 12)..., că Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut.

Pentru a înțelege **bucuria cerului pentru întoarcerea păcătoșilor**, Mântuitorul spune pildele cu **oaia rătăcită** și **drahma pierdută** pe care le încheie cu cuvintele: „Așa se face bucurie și în cer, înaintea îngerilor lui Dumnezeu, când un păcătos se pocăiește" (Lc. 15, 7—20).

În același context și cu același scop Matei spune și **pilda fiului risipitor**, care ne cucerește prin duioșia și măreția ei fără pereche. Ea ne mișcă inimile și atinge coardele cele mai sensibile ale ființei umane, deoarece **ne arată dragostea nemărginită a lui Dumnezeu pentru toți păcătoșii.**

Încercând să-i pătrundem înțelesurile, constatăm că pilda fiului risipitor este și astăzi de mare **actualtate:** „Un om avea doi fii. Și a zis cel mai tânăr dintre ei tatălui său: Tată, dă-mi partea ce mi se cuvine din avere. Și el le-a împărțit averea. Și nu după multe zile, adunând toate, fiul cel mai tânăr s-a dus într-o țară îndepărtată și acolo și-a risipit averea, trăind în desfrânări. Și după ce a cheltuit totul, s-a făcut foamete mare în țara aceea și el a început să ducă lipsă. Și ducându-se s-a alipit el de unul din locuitorii acelei țări și acela l-a trimis la țarinele sale să-i pască porcii. Și dorea să-și sature pântecele din roșcovele pe care le mâncau porcii, însă nimeni nu-i dădea.

Dar, venindu-și în sine, a zis: Câți argați ai tatălui meu sunt îndestulați de pâine, iar eu pier aici de foame! Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: Tată, am greșit la cer și înaintea ta. Nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Fă-mă ca pe unul din argații tăi.

Și sculându-se, a venit la tatăl său. Și încă departe fiind el, l-a văzut tatăl său și i s-a făcut milă, și, alergând, a căzut pe grumazul lui și l-a sărutat. Și i-a zis fiul: Tată, am greșit la cer și înaintea ta și nu mai sunt vrednic să mă numești fiul tău. Și a zis tatăl către slugile sale: Aduceți degrabă haina cea mai bună și-l îmbrăcați și dați inel în mâna lui și încălțăminte în picioarele lui, și aduceți vițelul cel îngrășat să-l junghiați și, mâncând, să ne veselim. Căci acest fiu al meu mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat".

**Înțelesul simbolic** al parabolei este următorul:

**Tatăl** închipuie pe Dumnezeu, Părintele nemărginit de bun, care înconjoară cu (infinită) nemărginită iubire pe fiii Săi.

**Cei doi fii** putem fi oricare dintre noi. Noi cei care am fost creați din iubire după chipul lui Dumnezeu, înzestrați cu alese daruri, care să încline spre Dumnezeu ca spre binele, frumosul și adevărul absolut. Dumnezeu ne-a dat toate bucuriile, trăind în comuniune cu El, având un rol superior unic în lume și cu destin supranatural.

**Fiul cel mic**, care a cerut tatălui său partea de avere și s-a dus „într-o țară îndepărtată, unde și-a risipit toată averea, viețuind în desfrânări" este **acel om care rupe legătura** cu Dumnezeu și se duce departe de

El, în ţara întunecată şi spinoasă a păcatelor, unde-şi cheltuieşte toată avuţia, darurile lui sufleteşti şi trupeşti. Fiul risipitor este ilustrarea tipică a desfigurării pe care o aduce călcarea poruncilor, practicarea păcatului.

**Porcii şi roşcovele** nu sunt altceva decât necazurile şi durerile de tot felul ce se abat întotdeauna asupra omului păcătos.

Situaţia jalnică în care se află omul păcătos îl face să se gândească la starea fericită de dinaintea păcatului, îşi aduce aminte de unde a plecat, de starea fericită în care a trăit, de fericirea în care a trăit cât a stat în casa Tatălui, lângă Dumnezeu.

**Conştiinţa morală**, judecătorul neadormit, glasul lui Dumnezeu în om începe să-l biciuiască usturător pentru purtarea lui imorală. Acum omul păcătos îşi dă seama de situaţia gravă în care se află. Îşi vine întru sine şi încearcă să facă pasul hotărâtor.

Pasul hotărâtor pentru îndreptare şi întoarcere la Tatăl este despărţirea şi ieşirea din mrejele păcatului.

După ce-şi vine „întru sine" păcătosul, Fiul risipitor, străbate fără şovăire şi fără întârziere toate treptele întoarcerii.

1. **Hotărârea de întoarcere** este prima treaptă care se înfăptuieşte prin strigătele fiului risipitor: „Scula-mă-voi şi mă voi duce la Tatăl meu", iar cel **dintâi sens** al întoarcerii este schimbarea completă a vieţii. Adevăratul penitent trebuia să devină o făptură nouă. Din rob al patimilor, un copil liber al lui Dumnezeu. Să se producă în păcătos o schimbare, o transformare, metanoia, prefacere.

2. **A doua treaptă a întoarcerii păcătosului,** a fiului risipitor **este părerea de rău pentru păcate,** din care naşte smerenia: „Fă-mă ca unul din argaţii Tăi!" Aceasta naşte credinţa şi nădejdea în bunătatea Tatălui.

3. **A treia treaptă a întoarcerii este hotărârea fermă de a nu mai păcătui.**. Părăsind pentru totdeauna drumurile vechi, penitentul trebuie să se menţină cât mai mult în stare de har, de a nu se mai lăsa robit de diavol.

4. După ce **printre suspine şi lacrimi îşi mărturiseşte păcatele** penitentul **primeşte iertarea.**

Îl vedem pe fiul risipitor primit cu bucurie, semn că dacă noi facem, un singur pas pe calea întoarcerii, Dumnezeu este cel care face mii de paşi.

Adevărul este că nu se află păcat a cărui virulenţă să poată frânge iubirea de oameni a Ziditorului.

Vechea perspectivă a legii talionului, cât şi firea cea căzută a omului nu poate să creadă în posibilitatea ştergerii depline a păcatelor, dar Mântuitorul Hristos care desăvârşeşte revelaţia ne descoperă Sf. Treime făuritoare, mântuitoare şi mângâietoare, adică pe Dumnezeul îndurării.

Este foarte adevărat că Sf. Ap. Pavel în I Cor. 6, 9—11, avertizează că nedrepţii nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu. El zice: „Nu vă amăgiţi: Nici, desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici furii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocori-

torii, nici răpitorii nu vor intra în Împărăţia lui Dumnezeu". Dar imediat schimbă tonalitatea şi apare făgăduinţa iertării pe calea păcatului dacă s-a ivit căinţa. Întoarcerea de pe calea păcatului, metanoia răstoarnă situaţia şi deschide orizontul mântuirii: „Dar v-aţi spălat, dar v-aţi sfinţit, dar v-aţi îndreptat în numele Domnului Iisus Hristos şi în Duhul lui Dumnezeu" (Ef. 2 şi 5, 5—8).

Poate e bine să ne aducem cât mai des aminte de cuvintele Sf. Isaac Sirul: „Nu huliţi spunând că Dumnezeu e drept". Căci dacă Dumnezeu ne va judeca numai după dreptate, suntem cu toţii pierduţi, nici unul nu va ieşi izbăvit dintr-o judecată exclusiv dreaptă şi contabilă. Auziţi ce spune psalmistul: „De te vei uita la fărădelegi, Doamne, Doamne, cine va suferi (Ps. 129, 3) sau: „Să nu intri la judecată cu rolul Tău, că nimeni din cei vii nu-i drept înantea Ta" (Ps. 142, 3). Dumnezeul nostru este Dumnezeul milei, adică al unei dreptăţi mai adânci, mai cuprinzătoare, tainice, unei dreptăţi de ordin superior. În mila Sa nespusă Dumnezeu (despre care s-a spus că din douăzeci şi patru de ore stă pe tronul dreptăţii numai o oră, iar celelalte le petrece pe tronul milostivirii) poate şi voieşte să ne ierte şi să ne mântuiască (N. Steinhardt, Dăruind vei dobândi, pag. 109).

Să ne deprindem a crede în iertare — urmând exemplul Sf. Ap. Petru care s-a căit, a plâns cu amar şi nu s-a îndoit de voinţa iertătoare a lui Iisus; deznădăjduind ca Iuda.

Fiul risipitor s-a întors şi a primit iertare şi nu numai că a fost primit şi reintegrat în ritmul familiei, ci a fost primit şi cu un ceremonial deosebit.

A primit haina care simbolizează împăcarea şi redobândirea harului.

A primit inelul, semnul legământului dintre el şi Dumnezeu că nu va mai păcătui.

A primit încălţămintea care indică calea poruncilor pe care va umbla în viitor.

Şi mai presus de orice este ospăţul care închipuie împărtăşirea păcătosului pocăit cu trupul şi sângele Domnului ca arvună şi merinde pentru veşnicia la care este chemat.

Pilda fiului risipitor ne vorbeşte despre omul păcătos care se depărtează de casa părintească, de Biserică, risipeşte bogăţia harului şi se nefericeşte, apoi îşi vine în fire, se întoarce la Dumnezeu şi mărturiseşte păcatele prin strigătul: „Tată, greşit-am la cer şi înaintea Ta", şi tatăl îl iartă, îl îmbracă în haina cea dintâi a harului şi-l repune la starea cea dintâi din care a căzut.

Ca fiul risipitor să ne întoarcem şi noi de la păcatele noastre ca să auzim cuvintele de bucurie: „Fiul meu acesta mort a fost şi a înviat, pierdut a fost şi s-a aflat". Amin.

**Pr. Gh. Streza**

## SEMNIFICAȚIA POSTULUI ȘI FOLOASELE LUI
### — După Sf. Scriptură și Sf. Părinți —

Unul dintre mijloacele ce ne stau la-ndemână în urcușul nostru duhovnicesc pe treptele desăvârșirii și a unirii cu Dumnezeu este fără îndoială postul sub toate aspectele lui.

Când vorbim despre post noi înțelegem actul de reținere voită de la toate sau de la unele mâncăruri și băuturi pe o perioadă de timp limitată, pe de o parte, iar pe de altă parte de la toate lucrurile lumești și de la toate poftele și dorințele care duc la întinarea trupului și sufletului nostru. Postul în același timp este un act de asceză, o lucrare de înfrânare, o faptă de virtute, un exercițiu de voință, o formă de pocăință și de îndreptare, în final un mijloc eficient de mântuire. În altă ordine de idei, postul este și un act de cult, prin care aducem cinstire lui Dumnezeu. Este un act de cult pentru că este o jertfă, prin renunțare de bunăvoie de la ceva care nu este îngăduit, adică din iubire nestrămutată față de Dumnezeu cu un scop personal, bine definit — desăvârșirea noastră morală.

Potrivit Sfântului **Simion al Tesalonicului** — „postul este lucrul lui Dumnezeu, căci Lui nu-i trebuie hrană". Iar **Marele Vasile** ne mărturisește că postul este cea mai veche poruncă, prin cuvintele: „Cucerește-te și sfințește-te, de bătrânețea și vechimea postului, pentru că de-o vechime ca lumea este porunca postului". Căci în rai s-a dat această poruncă, atunci când a zis Dumnezeu lui Adam: „Din toți pomii raiului poți să mănânci dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit" (Facere, II, 16—17). Știm bine că prin neascultare de această poruncă, omul și întreaga creație a pierdut starea de nepătimire și darul legăturii și prieteniei permanente cu Dumnezeu. Din acel moment natura umană a slăbit, fiind invadată de pornirile rele necunoscute mai înainte. Omul a fost scos din paradis, iar pedeapsa neascultării a dus la suferință și la moarte. Dar păcatul n-a fost numai al lui Adam și Eva, ci, așa cum ne mărturisește Sf. Apostol Pavel: „Drept aceea, precum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea și astfel, moartea a trecut la toți oamenii..." (Rom. V, 12), nimeni dintre pământeni n-a fost și nu va fi absolvit de urmările lui. Și pentru ca această rană să poată fi vindecată tot Dumnezeu a trebuit să se pogoare printre noi, prin Fiul Său Iisus Hristos, care din iubire s-a adus jertfă pe Sine pentru noi toți, pentru ca păcatul și moartea să nu mai aibă putere asupra noastră.

**Întorcându-ne la Legea Veche** vom fi întâmpinați de nenumărate exemple, care pun în evidență semnificația, rostul și foloasele postului pentru cei ce l-au practicat în anumite momente de restriște și de păcat. Înțelegem cum alături de jertfe și rugăciuni, postul avea darul să restabilească împăcarea cu Dumnezeu.

**Legiuitorul Moise** a stat în Muntele Sinai „acolo la Domnul patruzeci de zile și patruzeci de nopți și nici pâine n-a mâncat, nici apă n-a băut. Și a scris Moise pe table cuvintele legământului: cele 10 porunci

(Ieşire, XXXIV, 28); **profetul Samuel,** care a adunat tot poporul în Miţpa ca să se roage lui Dumnezeu spre a-i învinge pe filisteni au postit în ziua aceea şi au zis: „Păcătuit-am înaintea Domnului" (I Regi VII, 6); **regele David,** căzând în păcatul desfrânării s-a îmbrăcat în sac căindu-se de păcat cu rugăciune şi postiri (II Regi XII, 16—17); **proorocul Ioil,** din porunca Domnului, a chemat poporul la pocăinţă astfel: „Întoarceţi-vă la Mine din toată inima voastră cu post, cu plâns şi cu tânguire. Sfâşiaţi inimile voastre şi nu hainele voastre. . ." (II Regi 12—13); **profetul Daniel,** întorcându-şi faţa către Domnul s-a rugat fierbinte cu postiri pentru păcatele sale şi ale poporului Israil, ca Dumnezeu să scape cetatea Ierusalimului de la pustiire (IX, 3); **Neemia** a plâns, a postit şi s-a rugat înaintea feţei lui Dumnezeu pentru fărădelegile fiilor lui Israil, cerând lui Dumnezeu să înmaoie inima regelui Artaxerxe să-i dea dezlegare să meargă la Ierusalim să zidească cetatea distrusă. Şi Dumenzeu i-a împlinit dorinţa (I, 4 şi urm.); la sfatul reginei Estera, **Mardoheu** adună pe toţi iudeii din Susa şi le-a zis: „Să nu mâncaţi şi să nu beţi trei zile, nici ziua nici noaptea. . ." (Estera IV, 16) ca astfel să scape de la moartea sigură la care erau sortiţi; cetatea Ninive era sortită şi ea pieirii pentru păcatele locuitorilor ei, dar cei 120 de mii de oameni împreună cu vitele lor au postit şi s-au rugat patruzeci de zile ca Dumnezeu să nu-i nimicească şi Domnului Dumnezeu făcându-i-se milă de ei, i-a iertat (Iona III, 1—10).

În **Legea Nouă,** postul a fost practicat chiar de Mântuitorul Hristos. Înainte de a-şi începe activitatea Sa pământească şi de a-şi descoperi şi propovădui Evanghelia Sa mântuitoare, Mântuitorul a postit patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi în pustia Carantaniei (Mt. IV, 2; Lc. IV); şi tot Mântuitorul ne învaţă cum să postim (Mt. VI, 16—18). El ne spune că diavolul nu poate fi izgonit decât cu post şi rugăciune (Mt. XVII, 21; Mc. IX, 29).

Urmând pilda Învăţătorului lor, posteau şi sfinţii apostoli şi ucenicii acestora (Fapte, XII, 2—3; II Cor. 6, 5); ei au rânduit postul în biserică pentru creştini (Aşezămintele Sfinţilor Apostoli. Cartea V-a cap. XIII). Iată ce glăsuieşte Canonul 69 al Sfinţilor Apostoli: „Dacă vreun episcop sau citeţ sau cântăreţ nu posteşte Sfântul şi Marele Post sau miercurea sau vinerea să se caterisească (adică să i se ia darul); afară dacă nu-i împiedicat de boală, iar de va fi mirean să ne afurisească".

Arătând semnificaţia şi foloasele postului adevărat, Sfinţii Părinţi ai Bisericii lui Hristos laudă şi recomandă stăruitor postul pentru toţi creştinii.

În omilia a X-a, în cartea Facerii, cap. I, Sf. Ioan Gură de Aur ne încredinţează că: „Postul potoleşte zburdălnicia trupului, înfrânează poftele cele nesăţioase, curăţeşte şi înaripează sufletul, îl înalţă şi-l uşurează". Iar în altă parte ne spune: „Dacă postim noi atunci flămânzeşte şi diavolul care se satură pururea de păcatele noastre".

Mântuitorul Iisus Hristos ne învaţă cum trebuie să fie starea noastră sufletească atunci când postim, prin cuvintele: „Când postiţi nu fiţi posomorâţi ca făţarnicii: că ei îşi întunecă feţele ca să se arate oamenilor că postesc: adevăr grăiesc vouă: îşi iau plata lor cuvenită" (Mt. VI, 16). În

Faptele Apostolilor citim că Pavel și Barnaba „hirotonindu-le preoți în fiecare biserică, s-au rugat cu postiri, încredințându-i pe ei Domnului în care crezură" (XIV, 23) sau în altă parte ni se spune că Sfinții Săi ucenici și apostoli slujeau Domnului postind (Fapte XIII, 2).

Biserica Ortodoxă luând de temelie aceste mărturii privind foloasele postului în lupta împotriva păcatului și a realizării comuniunii noastre cu Dumnezeu, a rânduit pentru credincioșii ei mai multe feluri de posturi și anume:

1. **Ajunarea desăvârșită** — adică abținerea totală de la orice mâncăruri și băuturi, cel puțin o zi întreagă.

2. **Postul aspru sau uscat** — atunci când ajunăm toată ziua iar spre seară se îngăduie mâncări uscate: pâine și apă, fructe uscate, semințe, etc.

3. **Postul obișnuit sau comun** — este postul sau înfrânarea de la mâncări de dulce și de la băuturi alcoolice.

4. **Postul ușor** — este considerat atunci când Biserica dezleagă la anumite sărbători consumul de carne de pește și de untdelemn în cadrul posturilor de peste an.

Alături de aceste posturi Biserica a așezat posturi de mai multe zile, cum sunt:

— Postul cel Mare (Postul Paștelui). Postul Nașterii Domnului, Postul Sf. Marii și Postul Sf. Apostoli Petru și Pavel.

Pentru a menține în permanență trează conștiința credincioșilor ei, Biserica a rânduit în timpul unui an bisericesc și postul de o zi.

Între acestea se numără zilele de miercuri și vineri, ziua Înălțării Sf. Cruci (14 septembrie), Ajunul Botezului Domnului și ziua Tăierii capului sfântului Ioan Botezătorul (29 august).

În urma celor arătate privind postul, trebuie să reținem faptul că reținerea de la anumite alimente și băuturi, totală sau parțială, va avea efectul dorit în fața lui Dumnezeu numai dacă acesta se împletește statornic și permanent cu faptele milei sufletești și trupești față de aproapele nostru. Toți sfinții lui Dumnezeu au împletit postul de alimente cu postul faptelor bune plăcute lui Dumnezeu.

Spre a înțelege care post este bineprimit de Dumnezeu, vom apela la răspunsurile care ni le dă un mare profet al Vechiului Testament și ale unui Sfânt Părinte al Bisericii lui Hristos.

Iată răspunsul profetului Isaia cu privire la post: „Pentru ce să postim, dacă Tu nu vezi? La ce să ne smerim sufletul nostru, dacă Tu nu iei aminte? Da, în zi de post voi să vedeți de treburile voastre și asupriți pe toți lucrătorii voștri. Voi postiți ca să vă certați și ca să vă sfădiți și să bateți furioși cu pumnul; nu postiți cum se cuvine zilei aceleia, ca glasul vostru să se audă sus. Este oare acesta un post care Îmi place, o zi în care omul își smerește sufletul său; Să-și plece capul ca o trestie, să se culce pe sac și în cenușă. Oare acesta se cheamă post, zi plăcută Domnului? Nu știți voi postul care îmi place? — zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam

cu tine..." (58, 3—4). Iar **Sfântul Ioan Gură de Aur,** arătând care este postul adevărat şi bineplăcut lui Dumnezeu spune: „Nu postul în sine, ci numai postul adevărat poate mântui pe om. Posteşti! E bine, dar arată-mi aceasta prin fapte. Întrebi că prin fapte? Iată dacă vezi un sărac, milostiveşte-te spre el; dacă vezi fericit pe vecinul tău nu-l invidia. Nu numai gura ta trebuie să postească ci şi ochii, şi urechile şi mâinile şi picioarele şi toate mădularele trupului tău. Să postească mâinile ţinându-le curate de avere nedreaptă şi de câştig nedrept. Să postească picioarele neumblând după petreceri necuviincioase. Să postească ochii neprivind cu poftă şi cu lăcamie. Să postească urechile tale, neascultând cleveteli şi vorbe păcătoase".

Tot **Sf. Ioan Gură de Aur** spune: „Postul trupului este hrană pentru suflet" iar în altă parte citim: „Stăpâneşte-ţi pântecele, atâta vreme cât el nu te stăpâneşte pe tine". **Sf. Efrem Sirul** recomandă postul astfel: „Lacomul cu pântecele se osteneşte şi se zdrobeşte cum să-şi umple pântecele cu mâncăruri, iar după ce a mâncat se chinuieşte în vremea digestiei, pe câtă vreme înfrânarea este însoţită de sănătate şi de trezvie". **Sf. Vasile cel Mare** avertizează: „cei ce se înfrânează de la mâncare, dar au purtări rele se aseamănă cu diavolul, care deşi nu mănâncă nimic, totuşi nu încetează să păcătuiască".

**Asterie al Amasiei,** în cartea sa de omilii şi predici, vorbind despre însemnătatea şi roadele postului ne spune: „În post scapă şi stomacul de silnica robie şi de a fierbe ca un cazan în vederea mistuirii. Ochii văd limpede şi neîntunecaţi... Gândirea celui ce posteşte este clară şi desluşită, mintea curată, şi într-adevăr în post sufletul are chipul lui Dumnezeu. Pentru aceasta află, omule, că îngerii sunt păzitori şi paznici apropiaţi ai casei celui ce posteşte; iar ai casei celui ce petrece în desfătări, în postul acesta de 40 de zile, păzitori sunt diavolii".

Un lucru este esenţial de înţeles în privinţa postului: reţinerea voită, parţial sau în totalitate de la mâncăruri şi băuturi, pe un timp limitat, nu ne absolvă de la postul faptelor bune şi a unei vieţi morale curate permanente, de-a lungul existenţei noastre pământeşti.

Postul nu poate fi despărţit de rugăciunea de pocăinţă adresată lui Dumnezeu, iar roadele acestora sunt faptele bune.

De fapt, postul înseamnă o rupere, o dezlipire de o lume a patimilor, pentru „a afla o lume transparentă, care devine ea însăşi oglindă a lui Dumnezeu şi scară către El".

Un iubitor de Dumnezeu şi bun creştin, nu poate străbate calea spre virtute, spre desăvârşire, dacă-şi face din stomac un ideal.

**Sf. Antonie cel Mare** ne spune: „Nu se cuvine ca cei mai slăbuţi cu firea să deznădăjduiască şi să părăsească vieţuirea virtuoasă şi plăcută lui Dumnezeu şi să o dispreţuiască, ca una ce nu ar putea fi ajunsă de ei. Căci chiar de nu vor putea ajunge la lucrarea virtuţii şi mântuirii prin sârguinţă şi dorinţă, totuşi se fac mai buni sau în nici un caz mai răi".

Postirea cu trupul nu înseamnă şi nu trebuie să ducă la o anulare a funcţiunilor biologice, ci el este un act de creştere spirituală. Este o încordare a voinţei şi o stăpânire a spiritului asupra trupului. În teologia ortodoxă sufletul şi trupul nu trăiesc izolat ci sufletul trebuie să spirituali-

zeze trupul, iar trupul trebuie să fie mediul de lucrare a sufletului. Postul este un mijloc de spiritualizare a trupului.

Recomandarea **Sf. Ioan Casian** în legătură cu postul de alimente este aceasta: „De bucate numai atâta să ne slujim, cât să trăim, nu să ne facem robi pornirilor poftei. Primirea hranei cu măsură și cu socoteală dă trupului sănătatea, nu îi ia sfințenia. Regula înfrânării și canonul așezat de părinți acesta este: cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea până mai are încă pofta și să nu aștepte să se sature".

**Nil Ascetul** în **Cuvântul Ascetic,** cap. 39 ne sfătuiește așa: „Silința noastră este să înfrângem primul atac al plăcerii, căci acesta fiind zdrobit, lucrarea lui va slăbi". În lucrarea sa spre nepătimire creștinul se folosește premeditat de post și de rugăciune, căci dacă nu omul „nu va putea să alunge de la sine amintirile pătimașe, care n-a avut grijă de poftă și mânie, pe prima stingând-o cu postiri cu priveghieri și cu culcatul pe jos, iar pe cealaltă îmblânzind-o cu îndelungă răbdare, cu suferirea răului, cu nepomenirea de rău și cu milostenie (Evagrie din Pont, Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor, cap. 3, Filoc. rom. I, p. 49).

Sfânta Biserică, având de model exemplele din Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament pe sfinții părinți și pe toți nevoitorii cu postirea cea adevărată și folositoare, îi asigură pe fiii ei duhovnicești că în măsura în care vom fi stăpâni pe noi înșine, peste poftele noastre, în acea măsură sufletul va fi mai liber să se înalțe spre zările divine și toată ființa noastră va fi străluminată de lumina lui Dumnezeu.

**În concluzie:** postul este înfrânarea benevolă de la mâncare și băutură din motive religios-morale — în vederea curățirii noastre de păcate; prin post se ajunge la potolirea poftelor trupești și sufletești; el este un exercițiu al voinței prin care păcatul își pierde din puterea sa, fiind anihilat de virtute; el se aduce ca o jertfă bine primită lui Dumnezeu și, în final, postul împreunat cu rugăciunea fac ca sufletul eliberat de poftele trupești, să se înalțe cu ușurință spre Dumnezeu, trăind încă de aici în comuniune cu El.

**Prot. Liviu Ștefan**

## POSTUL — ÎNTRE NEVOINȚĂ ȘI DREAPTA SOCOTEALĂ

Așa cum este propovăduită de către Biserica Ortodoxă, ca eliberare din materialitate și moarte, mântuirea se constituie în scopul suprem al viețuirii creștine, fără a fi însă un act oferit în mod gratuit omului de Dumnezeu, și nici nu se obține în pofida voinței noastre, ci ea este, în esența ei, un proces complex care presupune pe de o parte harul divin, înțeles ca chemare adresată nouă din partea lui Dumnezeu la împreună-lucrare cu El, iar pe de altă parte, răspunsul conștient și liber pe care noi îl dăm acestei chemări, răspuns care se concretizează prin credință, fapte bune, post, stăruirea în virtute și sporirea continuă în acestea.

Unul din mijloacele sau căile prin care putem accede la mântuire — fără a fi însă singurul —, este postul sau asceza, care în spiritul cugetării creştine ortodoxe a fost înţeles dintotdeauna ca un act conştient şi liber, jertfă de sine adusă lui Dumnezeu, omorârea patimilor şi a tot răul din fiinţa noastră, disciplinare a biologicului din noi „jertfa de sine e supremul act de depăşire de sine, de libertate şi de iubire faţă de Dumnezeu, act implicând perpetuarea acestei dăruiri pentru vecie" (Pr. D. Stăniloae, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, pag. 369).

Sf. Părinţi şi toţi nevoitorii pustiei, care au fost buni cunoscători şi practicanţi experimentaţi ai postului, au surprins într-o formulă lapidară tocmai ceea ce are mai specific postul în sine *„uciderea a ceea ce ne ucide"*, căci aceasta este în esenţa lui postul: lupta de emancipare din păcat, efortul uriaş de a te smulge din materialitate, arta stăpânirii de sine şi a înfrânării continue, fără a ceda în faţa multelor tentaţii şi ispite care te asaltează.

*„Trupul este o bună slugă dar un rău stăpân"* spuneau Părinţii Bisericii, lăsându-ne să înţelegem prin aceasta că atâta timp cât ştim să ne stăpânim afectele şi patimile, trupul poate deveni el însuşi un bun sprijinitor în urcuşul către Dumnezeu „tot cel ce caută pe Dumnezeu îl află dacă biruie pofta întru toate şi nu scade cu rugăciunea" (Sf. Antonie cel Mare, Filocalia, vol. 1, pag. 22), fără a-l desconsidera, sau împinge dincolo de limita suportabilităţii, ci doar că el trebuie purificat neîncetat, ca în acest fel să poată deveni demn şi capabil să primească harul sfinţitor al lui Dumnezeu. *„Dacă vrei să te mântuieşti, fă-te mort"* să omori cu alte cuvinte, tot ceea ce ţine de domeniul răului, al patimii şi păcatului, să înlături bezna neştiinţei pentru a putea ajunge la adevărata cunoaştere „toată nevoinţa care nu are iubire e străină de Dumnezeu" (Sf. Maxim Mărturisitorul, Filocalia, vol. 2, pag. 48).

Socotesc că vom înţelege mult mai bine importanţa şi rostul postului, dacă vom insista puţin asupra cuvântului însuşi, precum şi asupra sensurilor sale. Limba română are pentru post şi sinonimele de *asceză* şi *nevoinţă*. Asceză vine din grecescul askesis, care înseamnă exerciţiu, prin care cineva îşi exersează puterile pentru a ajunge la un ideal. Askesis face şi sportivul, şi în genere oricine se antrenează într-un fel sau altul, în nu importă care domeniu. Asceză este mai puţin folosit în limba română, şi într-o anumită măsură aş spune că este chiar impropriu, tocmai pentru faptul că nu reuşeşte să redea în totalitate bogăţia de sensuri pe care le comportă acest act atât de complex care este postul creştin. Limba română are un cuvânt mult mai adecvat pentru a reda ceea ce are mai specific în sine postul, şi acest cuvânt este *nevoinţă* care înseamnă „a face un lucru pe care nu vrei să-l faci, în acest caz însă, nu exprimă o situaţie negativă, ci ceva pozitiv. Acest *ne*-adăugat la voinţă s-ar părea că dă o negaţie, în schimb exprimă ceva pozitiv, toată această activitate a vieţii duhovniceşti pe care omul o susţine nu cu voia proprie, ci cu voia altuia, adică *tăindu-şi voia proprie"* (Părintele P. Tănase, în Vestitorul Ortodoxiei, Nr. 105/1993); să te dezbraci de tine însuţi, să te detaşezi şi

să-ţi depăşeşti continuu propria-ţi condiţie, pentru a te lăsa locuit de Hristos până la contopire, până la identificarea deplină cu El. „M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel Ce trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). În acest sens, şi nu altfel, trebuie înţelese toate acele aparent paradoxale apoftegme ale Părinţilor, atunci când vorbeau despre post „Trupul — mă omoară, îl omor" (Avva Dorotei, Istoria lausiacă, pag. 18); „chinuiesc pe cel ce mă chinuieşte" (Macarie Alexandrinul, op. cit., pag. 46), sau acel atât de straniu „îmi omor trupul pentru că altfel mă ucide el" aparţinând de data aceasta unuia dintre cei mai cunoscuţi scriitori englezi contemporani, A. Huxley, cu preocupări serioase şi în domeniul bio-chimiei, dar care era în egală măsură şi un foarte bun cunoscător, şi mai ales un bun practician al credinţei creştine, mai ales în ultima parte a vieţii. (citat de P. Evdokimov, Vârstele vieţii spirituale, pag. 98).

Există mai multe riscuri la care se expun cei care se îndeletnicesc cu postul, şi unul dintre cele mai pernicioase este tocmai acela de a considera postul un scop în sine, pentru că postul nu se justifică decât în măsura în care se raportează la un scop bine determinat, el neputându-şi fi sieşi scop, ci adevăratul scop al postului este îmbunătăţirea, spiritualizarea fiinţei noastre în întreaga ei alcătuire, altfel riscă să devină o cale care nu va duce nicăieri „postul nu este nicidecum un ideal în sine, ci reprezintă doar punctul culminant al curăţirii" (P. Evdochimov, op. cit., pag. 101), el justificându-se doar în măsura în care se leagă de ţinta vizată „să raportăm mereu accesoriul — postul, veghea, rugăciunea — la scopul principal: curăţia inimii, care este dragostea" (Avva Moise) şi abia prin aceasta îşi dobândeşte adevărata sa valoare „rugăciunea, postul şi orice alte practici nu sunt decât mijloace pentru a ajunge la dobândirea Sf. Duh" (Sf. Serafim de Sarov).

Postul este şi rămâne în esenţa lui un mijloc — e drept că indispensabil —, însă un mijloc, un accesoriu, şi nu mai mult, prin care putem să ne câştigăm desăvârşirea, fără a se confunda însă cu aceasta sau să i se substituie în vreun fel „posturile, privegherile şi lepădarea de toată lumea nu sunt desăvârşirea însăşi, ci, precum s-a zis, uneltele desăvârşirii. Căci nu într-acestea stă desăvârşirea însăşi, ci cu acestea se câştigă" (Ioan Casian, Filocalia, vol. 1, pag. 165). Faptul că postim nu se justifică decât în măsura în care ne ajută să accedem la idealul vizat „sărăcia, postul, privegherea sunt numai mijloace prin care putem dobândi desăvârşirea, nu sunt scop în sine. Trupul se mortifică nu pentru mortificare, ci pentru a-l face unealtă ascultătoare a duhului" (idem, op. cit., pag. 130), altfel riscă să rămână simplă zădărnicie „desăvârşirea nu vine odată cu postul şi lepădarea de lucruri, ci după dobândirea dragostei" (idem pag. 164), iar odată înstrăinat de adevăratul său scop, el îşi pierde însăşi raţiunea de a fi, devenind un non-sens „e vădit că toată sârguinţa noastră are în vedere rodul, adică păzirea minţii. Dar e nevoie şi de acoperământul şi podoaba frunzelor, care sunt osteneala trupească" (Nichifor din singurătate, Filocalia, vol. 7, pag. 18).

Postul se adresează omului în integritatea lui, ca ființă alcătuită din trup și suflet, vizând în egală măsură și trupul și sufletul, neseparându-le sau privindu-le în mod unilateral, socotind spre exemplu trupul ca fiind inferior și nedemn pentru îndumnezeire, și ca atare expunându-l unor cazne și practici obscurantiste și aberante, cum din păcate se mai întâmplă „postul înseamnă frână și disciplinare a biologicului, nu luptă de exterminare. Ba mai mult, înseamnă sublimarea acestui fond inferior, nu abolirea lui. Creștinismul nu mântuie omul de o anumită parte a ființei sale, ci îl mântuie în întregime. Puterea manifestată în afecte este atrasă și ea ca să slujească omul în urcușul lui spre Dumnezeu" (Pr. D. Stăniloae, Ascetică și mistică creștină, Cluj, 1993, pag. 72).

Numai în armonie și unire a sufletului cu trupul, putem pretinde cu adevărat că luptăm pentru a ajunge la desăvârșire „asceza în creștinism este progresul sufletului unit cu trupul, creat odată cu trupul, și acest neîncetat progres se desfășoară în infinitul iubirii divine în dialog, în comuniune personală" (Pr. C. Galeriu, Dialoguri de seară, pag. 24), și se va păstra pe această direcție numai atâta timp cât este orientat spre Dumnezeu, prin transfigurarea biologicului, căci, în finalitatea lui, postul nu este decât un alt mod de a-L descoperi pe Dumnezeu „numai prin detașare trupească transfigurez lumea, introducând în ea prin cunoaștere și dăruire, dragostea față de alții, și prin aceasta văzând pe Dumnezeu" (Pr. D. Stăniloae, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, pag. 42). Chiar și atunci când ne nevoim trupul, ținându-l în înfrânare, de fapt lucrăm asupra sufletului, căci în acest fel îi ușurăm urcușul spre Dumnezeu. „Cel care postește, mai înainte de toate să-și înfrâneze mânia, să fie bun, să aibă inima zdrobită. Să nu gândim fără rost ca foarte mulți, care mărginesc postul la atâta numai că stau nemâncați până seara, ci împreună cu oprirea de la mâncăruri să ne oprim și de la faptele care ne vatămă. Cel care postește trebuie să fie smerit, liniștit, blând, disprețuitor al slavei deșarte" (Sf. Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere, în PSB, Nr. 21, pag. 104).

Toată strădiunța celui ce se îndeletnicește cu postul este aceea de a salva sufletul, de a nu-l lăsa să cadă în materialitate, în biologic „când sufletul ajunge să trăiască viața trupului, atunci el nu se mai află în adevărul lui" (Sf. Isaac Sirul), aceasta fiind în esență idealul nevoinței creștine „de a păstra neatinsă neprihana sufletului" (Teoclit Dionisiatul, Dialoguri la Athos, vol. 1, pag. 190).

Trebuie multă chibzuință și înțelepciune celor care se îndeletnicesc cu postul, pentru că există o serie întreagă de riscuri la care se expun unii ca aceștia, trebuie multă luciditate. Echilibrul după care tânjim trebuie însoțit de clarviziune asupra propriei noastre realități, precum și o justă apreciere și cunoaștere de sine însuși. De aceea, toți Părinții Bisericii, ca unii care au experimentat îndelung această luptă, îndemnau mereu la păstrarea echilibrului, a măsurii, căci „*măsura le face frumoase pe toate*" (Sf. Isaac Sirul). Buni cunoscători ai firii omenești, ai slăbiciunilor și ai limitelor sale, ei recomandau constant păstrarea măsurii, totul făcându-se cu dreaptă socoteală și cu

respect de sine însuşi „primirea hranei cu măsură şi cu socoteală dă trupului sănătatea nu îi ia sfinţenia" (Ioan Casian, op. cit., pag. 133), pentru că excesele, trecerile peste măsură, nu vor duce, în nici un caz, la ceva bun „ajunările excesive fac acelaşi rău pe care-l face lăcomia pântecelui" (idem, pag. 134), iar atunci când se iese de sub controlul raţiunii, când aceste limite ale firescului sunt încălcate, se poate ajunge la o adevărată tragedie, ale cătrei consecinţe pot fi funeste, cu impact asupra întregii fiinţe, dereglându-i chiar unitatea interioară „trupul neputincios de-l vei sili peste măsură, aduce sufletului tulburare peste tulburare" (Sf. Isaac Sirul), iar un altul dintre Părinţi recomanda „sunt la fel de vătămătoare, atât întinderea peste măsură a postului, cât şi săturarea pântecelui; atât privegherea peste măsură cât şi săturarea de somn, şi la fel toate trecerile peste măsură" (Ioan Casian, op. cit., pag. 181). Mai grav este că prin aceste exagerări poţi pierde chiar harul, îţi poţi pierde mântuirea, te poţi îndepărta de scopul urmărit, tocmai pentru faptul că ai căzut în exces „nu întoarce spre patimă înlăturarea patimilor, ca să nu mânii şi mai mult pe Cel care ţi-a dat harul" (Evagrie Ponticul, Cuvinte despre rugăciune, Filocalia, vol. 1, pag. 105).

Dar cel mai grav dintre toate este atunci când aparent fapta ta este bună, când aparent toată nevoinţa ta spre mântuire pare că este pe făgaşul cel bun, pentru ca în final să te dovedeşti cu atât mai înstrăinat şi mai îndepărtat de scopul vizat. Despre acest pericol avertiza Mântuitorul atunci când îi certa pe farisei „Iar când postiţi, nu fiţi posomorâţi ca făţarnicii că ei îşi mânjesc feţele ca să se arate oamenilor că postesc; adevăr vă grăiesc, îşi iau plata lor" (Mt. 6, 16), este aşa-numita „formă fără fond", în care totul se reduce doar la exterior, doar la aparenţe „postul lipsit de dragoste nu ne apropie de Dumnezeu" pentru că la Dumnezeu se poate ajunge şi altfel, şi pe altă cale, cu mult deasupra celei a nevoinţei „calea cunoştinţei este bunătatea" (Sf. Antonie cel Mare, Filoc., vol. 1, pag. 22); ruptă de fondul ei adevărat, toată nevoinţa, toată strădania noastră se va dovedi zadarnică „toată străduinţa care nu are iubire e străină de Dumnezeu" (Sf. Maxim Mărturisitorul, Filoc., vol. 2, pag. 48). Este aşa-numita „cădere în sus", sau căderea prin virtute, asupra căreia avertizau toţi Sf. Părinţi, şi care înseamnă că deşi te afli în virtute, poţi cădea tocmai pentru faptul că i-ai pervertit intenţionalitatea şi finalitatea „postul şi privegherea, rugăciunea şi cântarea de psalmi, milostenia şi primirea de străini sunt fapte bune prin fire. Dar când se fac pentru slavă deşartă, nu sunt bune" (Sf. Maxim Mărturisitorul, op. cit., pag. 87), cu alte cuvinte, trebuie să avem capacitatea de a discerne dacă faptele noastre, au sau nu, o orientare bună „Dumnezeu caută la scopul tuturor celor săvârşite de noi, ca să vadă de le facem pentru El, sau pentru altă pricină" (idem, pag. 89).

Numai în măsura în care se păstrează în limitele firescului, putem numi postul o virtute cu adevărat creştinească, căci „excesul este la fel de rău ca şi lipsa" (Teoclit Dionisiatul, Dialoguri la Athos, vol. 1, pag. 216), de aceea totul trebuie făcut cu multă chibzuinţă, cu

dreaptă socoteală, singura care ne poate feri de pierzanie „sunt unii care și-au topit trupurile lor cu nevoința, dar pentru că nu au avut dreapta socoteală, departe de Dumnezeu s-au făcut" (Avva Antonie, Pateric, pag. 10). Deci, nici afundarea în patimi nu folosește, dar nici siluirea trupului peste măsură nu este recomandată, ci totul făcut în limitele respectului de sine, și ale măsurii, binecunoscând slăbiciunile și marginile firii noastre „dăm trupului nu ceea ce voiește plăcerea, ci ceea ce ne cere slăbiciunea" (Ioan Casian, op. cit., pag. 133).

*Pr. N. Stoia*

# ANIVERSĂRI LUMINOASE ȘI ÎMPLINIRI ISTORICE

Păstrătoare statornică a tezaurului sacru de gândire și de înalte frumuseți etnice ale Ortodoxiei, care a respectat totdeauna dreptul fiecărei Biserici surori de a-și întocmi viața ei, pornind de la realitățile etnice, geografice și social-politice în care i-a fost dat să lucreze, Biserica Ortodoxă Română și-a dăruit iubirea și slujirea ei sfântă înălțării și afirmării poporului român. Ea s-a născut și s-a dezvoltat în sânul, și concomitent cu poporul român, păstrând nealterată credința creștină autentică a Răsăritului, cu care a avut relații frecvente și întotdeauna bune.

O coincidență revelatoare face ca în anul 1995 să aniversăm mai multe momente de mare însemnătate din viața Bisericii noastre, în special, și a poporului român, în general.

## 110 ANI DE LA DOBÂNDIREA AUTOCEFALIEI
### — act de prestigiu în istoria Bisericii noastre —

La 25 aprilie 1885, deci acum 110 ani, Patriarhia ecumenică, prin Ioachim al IV-lea, ca răspuns la scrisoarea mitropolitului primat Calinic Miclescu, în care cere „să recunoască Biserica României ca autocefală, și ca soră", a emis un Tomos patriarhal și sinodal prin care autocefalia a fost proclamată solemn, găsind motivele invocate de români „pe atât de drepte, pe cât de legitime".

Anul 1885 este doar anul care încoronează tendințe și dorințe mai vechi și îndreptățite ale ierarhiei Țărilor române. Recunoașterea Autocefaliei Bisericii noastre, acum 110 ani, este, în același timp, un act de „îndreptățire istorică" și consfințea un drept legitim al Bisericii strămoșești, un drept și o situație, care se impuneau ca urmare, atât a vechimii (din timpurile apostolice) cât și datorită rolului pe care l-a avut în susținerea altor Biserici surori și la păstrarea neștirbită a adevărului revelat. „Izvorul autocefaliei îl aflăm, deci, pe de o parte în învățătura Mântuitorului Hristos propovăduită de Sfinții Săi Apostoli la toate neamurile (Mt. 28, 19) și păzită în esența ei, cu sfințenie, iar pe de altă parte, în realitățile locale românești ..." se declara cu ocazia Centenarului Autocefaliei.

## 70 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA PATRIARHIEI
### — un act de conștiință —

La 4 februarie 1925, deci acum șaptezeci de ani, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române hotăra înființarea Patriarhiei Române, prin ridicarea scaunului mitropolitan al Țării Românești la rangul de scaun pa-

triarhal. Ea a fost motivată de situaţia istorică a României ca stat unitar, suveran şi independent, dar şi de canoane, spre exemplu, canonul 34 apostolic care zice: „Se cuvine ca episcopii fiecărui neam să-l aibă în cinste pe cel dintâi dintre ei şi să-l socotească drept căpetene ...". **Tomosul** patriarhal, purtând data de 30 iulie 1925 şi semnat de patriarhul ecumenic Vasile, este adus la Bucureşti de către o delegaţie şi înmânat la 27 septembrie în cadrul unei slujbe solemne în Catedrala patriarhală.

Recunoaşterea Patriarhiei Române a fost un act de conştiinţă de frăţietate şi încredere din partea Patriarhiei Ecumenice care a constituit un act de prestigiu nu numai pentru Biserica românească, ci şi pentru întreaga Ortodoxie. „Împlinire şi desăvârşire a autocefaliei", Patriarhatul a contribuit la păstrarea şi la adâncirea unităţii spirituale a obştei româneşti, statornică în legea şi credinţa strămoşească.

## PREA FERICITUL PĂRINTE PATRIARH TEOCTIST
### — vas de cinstire, sfinţit şi de bună trebuinţă —

Al treilea mare eveniment al anului 1995 îl constituie anivresarea zilei de naştere a Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române şi împlinirea la 7 februarie a **80 de ani de viaţă**. Suflet din sufletul neamului şi „simfonia vredniciilor puse în slujba tuturor", Prea Fericitul păşeşte cu sporită râvnă pe urmele vrednicilor înaintaşi. Chemat cu „chemare sfântă" la 4 ianuarie 1937 când este hirotonit ierodiacon, Patriarhul „tuturor românilor" a fost şi este un moderator intransingent al vieţii noastre bisericeşti şi un simbol al unităţii spirituale româneşti.

Să ne fie îngăduit a evoca, aici şi acum, prin câteva repere biografice, calea, strădaniile şi vredniciile Prea Fercitului Părnte Patriarh **TEOCTIST**, care se doresc a fi nu numai un omagiu, un act de recunoştinţă, ci un „act de solicitare, pe mai departe, a unei patriarhiceşti purtări de grijă".

Să ne trăiţi întru mulţi şi fericiţi ani, Prea Fericite Părinte Patriarh!

## PREA FERICITUL PĂRINTE TEOCTIST, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

### Repere biografice

**7 Februarie 1915** — se naşte, în satul Tocileni, judeţul Botoşani, din părinţii Dumitru Marghiolala Arapaşu, ca al nouălea din zece copii ai acestora. Primeşte la botez numele de Teodor.

**1921—1927** — Şcoala primară.

**1928,** Duminica Tomei. Intrat ca frate în Sihăstria Voronei.

**1929, Octombrie** — Este chemat la Mânăstirea Vorona.

**14 Septembrie 1931,** Ziua Sfintei Cruci — Admis la Seminarul monahal de la Mânăstirea Neamţ.

**1932—1940** —Urmează cursurile Seminarului monahal de la Mânăstirea Cernica.

**6 August 1935** — Depune voturile monahale la Mânăstirea Bistrița, Neamț, primind numele **Teoctist.**

**4 Ianuarie 1937** — Este hirotonit întru ierodiacon.

**1940—1944** — Urmează cursurile Facultății de Teologie în cadrul Universității din București.

**1945** — Este declarat licențiat în Teologie, primind calificativul „magna cum laude".

**1 Martie 1945** — Este transferat la cerere, ca ierodiacon la Catedrala mitropolitană a Iașilor.

**25 Martie 1945** — Este hirotonit întru ieromonah.

**Martie 1946** — Mare eclesiarh al Catedralei mitropolitane din Iași, Exarh al mânăstirilor, **1948** — vicar administrativ al Mitropoliei Iașilor. Primește rangul de arhimandrit.

**28 Februarie 1950** — Este ales de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la propunerea Patriarhului Justinian, episcop vicar patriarhal.

**5 Martie 1950** — Este hirotonit în treapta Arhieriei, în Catedrala Sfântul Spiridon Nou din București, de către patriarhul Justinian, mitropolitul Firmilian al Olteniei și episcopul Chesarie al Dunării de Jos.

**1950—1954** — Rector al Institutului Teologic de grad Universitar din București.

**28 Iulie 1962 — 28 Ianuarie 1973** — episcop al Aradului, Ienopolei și Hălmagiului.

**28 Ianuarie 1973 — 25 Septembrie 1977** — Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei.

**25 Septemrbie 1977** — Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei.

**9 Noiembrie 1986** — Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungrovlahiei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

**Drd. Aurel Pavel**

## ADUNAREA EPARHIALĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI

Duminică, 22 ianuarie 1995, în Aula Facultății de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu s-au desfășurat lucrările Adunării Eparhiale ale Arhiepiscopiei Sibiului, unde s-au analizat activitățile administrativ-gospodărești ale anului 1994 din cadrul Arhiepiscopiei și propuneri pentru desfășurarea activității viitoare.

Ședința Adunării Eparhiale a început cu TE-DEUM-ul de la ora 9,30 în Capela Facultății de Teologie, slujbă oficiată de un sobor de preoți, membrii ai Adunării Eparhiale.

Alăturii de Î.P.S. Mitropolit Dr. Antonie, au fost prezenți membrii Adunării Eparhiale, membrii Consiliului Eparhial, profesori de teologie, studenți ai Facultății, numeroși credincioși.

După terminarea slujbei de binecuvântare a lucrărilor, invitații au trecut în Aula Facultății de Teologie „A. Șaguna" unde Î.P.S. Mi-

tropolit Dr. Antonie a rostit cuvântul de deschidere a lucrărilor sesiunii Adunării Eparhiale, adresând un cuvânt de salut și de bun venit participanților.

S-a trecut apoi la citirea rapoartelor pe secții, după cum urmează:

— secția bisericească — raportor pr. Codrea Corneliu
— secția economică — raportor dl. jud. Vâja Gheorghe
— secția juridică — raportor av. pens. Morariu Ioan
— secția culturală — raportor dr. Iacob Vasile.

Urmează o analiză a vieții bisericești din Eparhie, arătându-se că au fost puține mișcări de preoți, ceea ce arată că preoții s-au legat de credincioși, iar cazurile care au provocat transferurile au fost de natură economică.

S-a constatat că situația predării religiei în școală este bună, dar nu sunt în totalitate cadre calificate, mai ales la orașe, la sate orele de religie fiind predate de preoți.

Situația bugetară generală este bună, realizându-se un excedent liniștitor.

Presa bisericească apare prin Revista Teologică și Telegraful Român la zi, cu peste 5 000 abonați, deși fiecare Eparhie își are revistele și publicațiile ei.

Problema, nerezolvată încă, este cea greco-catolică, dar prin strădania pr. prof. dr. M. Păcurariu, arhid. prof. dr. Ioan N. Floca și avocat pens. Morariu Ioan se încearcă o rezolvare în această privință. Se arată că trebuie să se țină seama de voința credincioșilor majoritari. S-au făcut intervenții la Parlamentul României.

Continuă construcțiile de noi biserici, remarcându-se stadiul avansat în care se află cele mai multe dintre ele.

S-a publicat multă literatură religioasă, dar se va mai tipări și în continuare, meritul revenind Tipografiei Eparhiale și muncii susținute a angajaților ei.

În continuare iau cuvântul P.C. prot. Ioan Găban, Mediaș, care arată situația parohiilor din Mediaș, a bisericilor în construcție, precum și situația greco-catolicilor; prezentând în câteva cuvinte și situația predării religiei în școală, pe care o apreciază ca fiind bună, putând fi perfecționată în continuare.

Un alt vorbitor, director al liceului „Andrei Șaguna" din Brașov, dl. Ioan Topolog, a mulțumit pentru cinstea că a fost ales în Adunarea Eparhială, arătând că în Brașov s-au făcut mai multe lucruri deosebite pentru biserică și elogiind activitatea unor preoți merituoși.

De asemenea, a pus în discuție problema unei biserici în Poiana Brașov, precum și construcția unui bust al marelui Andrei Șaguna, în fața liceului care-i poartă numele.

În calitate de consilier municipal, dl. director Ioan Topolog arată că s-a aprobat în ședința Consiliului Municipal un loc de catedrală în centrul orașului.

Pe lângă aceste probleme, dl. Ioan Topolog arată situația dificilă a orelor de religie, întrucât nu sunt manuale și bine ar fi dacă statul se va implica în tipărirea lor.

În continuarea discuţiilor, P. C. protopop al Braşovului, Zenovie Moşoiu, completează cele spuse de dl. director, prof. Ioan Topolog.

După cei trei vorbitori, Î.P.S. Mitropolit Dr. Antonie supune la vot aprobarea rapoartelor de activitate. Acestea se aprobă cu unanimitate.

În cuvântul de încheiere, Î.P.S. Sa mulţumeşte tuturor ostenitorilor Eparhiei, arătând că au existat şi unele lipsuri minore, iar în viitor se cere ajutorul lui Dumnezeu în lucrarea pe care o vom desfăşura cu toţii.

*Pr. Valentin Sicoe*

## ADUNAREA EPISCOPATULUI RUS

128 de episcopi ai Bisericii ortodoxe ruse s-au reunit într-o adunare plenară în perioada 29 noiembrie — 2 decembrie 1994, la mânăstirea Sfântul Daniel din Moscova, sub conducerea întâi stătătorului lor, patriarhul ALEXIS II. Tema propusă pentru această adunare, „Misiunea în lumea contemporană", a provocat „discuţii serioase" atât în şedinţa plenară cât şi în grupele de lucru, indicate în mod oficial. Adunarea a aprobat, în scop misionar, principiul de a face accesibilă liturghia la un număr cât mai mare de credincioşi. Ea s-a pronunţat în mod favorabil pentru continuarea dialogului teologic cu alte Biserici şi confesiuni creştine, şi pentru menţinerea Bisericii Ruse în organizaţiile ecumenice a cărei membră este.

Adunarea episcopală a fost deschisă printr-un raport moral al patriarhului Moscovei referitor la ultimii doi ani, începând cu precedenta adunare care a fost ţinută în 1992 (SOP 167, 2), anii pe care el i-a descris ca „o perioadă foarte dificilă" pentru Biserică. ALEXIS II a cerut ca fiecare să ia cunoştiinţă de mizele actuale pentru ortodoxia rusă şi de principalele probleme interne care se pun, în special în materie de practică liturgică şi mai ales de formare teologică şi pastorală.

Această „cotitură istorică" ce urmează, cere o lucrare vastă de reflexie colegială care, „în preocuparea pentru pacea eclesială şi fidelitatea faţă de tradiţie" trebuie să contribuie la o prezenţă mai bună a Bisericii în societate, graţie reînnoirii liturgice şi a desfăşurării „diaconiei" care constituie în felul ei o „liturghie după liturghie". (vezi DOCUMENT pg. 30).

În raportul său patriarhul a furnizat numeroase însemnări de ordin statistic şi financiar. Biserica Rusă numără până în prezent 15 985 de biserici pe teritoriul din fostul U.R.S.S. (faţă de 6 800 în 1988, din care 260 sunt în Moscova) faţă de 40 în 1988 HDLR) slujite (deservite) de 12 841 preoţi şi 1 402 diaconi. Trei academii de teologie, 14 seminarii şi, în total 47, de şcoli asigură formarea a 4 000 de viitori teologi, preoţi, cateheţi, constructori de capele şi pictori de icoane. Mai mult de 2 000 de persoane urmează o formare teologică prin corespondenţă. Există 281 de comunităţi monastice sau sunt în curs de formare. Material, situaţia rămâne foarte precară din cauza crizei economice şi financiare. Raportul patriarhului la cei doi ani jumătate care au trecut se ridică la mai mult de 10 miliarde de ruble şi cheltuieile pentru ultimele 2—3 luni se ridică la 7 miliarde jumătate din care 54% sunt atribuite şcolilor teologice.

*

Mitropolitul Juvenal de Kroutitsy președintele comisiei sinodale însărcinată cu canonizările a propus adunării episcopale recunoașterea a trei sfinți noi și a dat lămuriri despre metodele de lucru și despre criteriile comisiei. Mitropolitul a prezentat în mod constant argumentele și faptele pro sau contra canonizării eventuale a ultimului țar și a membrilor familiei sale, asasinați în 1918, și în urma insistențelor a precizat că comisia înțelege a urma examinarea documentelor.

*

Mitropolitul Filarete de Minsk, președintele comisiei teologice sinodale, a prezentat starea actuală a dialogului interconfesional. După un larg schimb de opinii adunarea a întocmit un bilanț de participare a Bisericii ruse la mișcarea ecumenică, începând din 1961 subliniind că în ciuda „unui context politic defavorabil acest angajament a fost însă dictat de considerații de interes eclesial", Mitropolitul a semnalat că Biserica rusă a început dialogul cu anglicanii și vechii catolici la sfârșitul secolului XIX, că sfântul patriarh Tihon de Moscova a susținut ideea unei săptămâni de rugăciune pentru unitatea creștinilor și că conciliul din 1917 a dat binecuvântarea sa tuturor acelora care lucrează pentru cauza unității.

Adunarea a fost mulțumită de seriozitatea cu care a progresat dialogul în vederea restaurării unității cu Bisericile orientale precalcedoniene, dar ea a estimat că declarațiile hristologice din 1980 (SOP 152, 1) și din 1993 (SOP 183, 4) cer încă a fi clarificate, vezi modificările mai multor puncte. Episcopii au refuzat de a urma anumite voci din sânul Bisericii ruse care-și exprimau dorința lor de retragere a patriarhatului Moscovei din toate organizațiile, se înțelege Consiliul Ecumenic al Bisericilor și COE Conferința Bisericilor Europene (KEK).

Totodată episcopatul a reînoit condamnarea sa față de prozelitismul misionarilor străini pe teritoriul fostului URSS, denunțând în special pe presbiterienii americani ca și pe protestanții sud-coreieni a căror acțiune, au declarat că, compromite înaintea poporului ortodox din Rusia „ideea însăși a unei cooperări ecumenice și a unei mărturii comune". În Ucraina, mai mulți episcopi au afirmat că în ciuda asigurărilor date de responsabilii săi, Biserica catolică de rit oriental continuă să întrețină un sentiment de ostilitate cu privire la ortodocși.

Ziua de 1 decembrie a fost pe deplin consacrată lucrării în grupuri în jurul celor șase teme: viața din dioceză și din parohie, situația financiară a Bisericii, misiunea ortodoxă în societatea contemporană, formarea teologică, cateheza și editările religioase, relațiile cu alte Biserici ortodoxe și cu Bisericile eterodoxe, relațiile între Biserică, stat și societate în țările din C.E.I. și republicile baltice.

În mesajul său final adunarea a chemat pe toți clericii și laicii să „se îndrepte spre noi spații de misiune". „Astăzi se produc procese contradictorii în țara noastră. Pe de o parte se asistă la o renaștere spirituală a poporului nostru. Pe de alta se confruntă cu o creștere a tensiunilor sociale, a conflictelor inter-etnice, intoleranței politice, a criminalității, alcoolismului și a drogurilor. Țara noastră deține un trist re-

cord mondial în materie de divorţuri şi avorturi. Preţul catastrofal al sinuciderilor este o consecinţă a vidului spiritual şi al rătăcirilor sociale, au constatat episcopii.

Faţă de această criză morală Biserica ortodoxă-rusă doreşte să angajeze o mişcare vastă de catehizare şi de evanghelizare care să ia în considerare specificul fiecărei categorii socio-profesionale. Un prim grup de lucru va fi însărcinat de a trasa liniile directoare a acestei acţiuni misionare iar cel de al doilea grup va pregăti redactarea unui document referitor la doctrina socială a Bisericii ortodoxe. De asemenea într-o perspectivă-misionară, un efort special trebuie făcut ca semnificaţia celebrării slujbelor şi a textelor liturgice să devină inteligibilă la un număr mult mai mare de credincioşi. În acest scop a fost încredinţată comisiei liturgice sinodale misiunea de a aduce la zi, practica liturgică şi revizuirea textelor liturgice care se găsesc întrerupte după 1918.

Adunarea a propus introducerea unor schimbări profunde în sistemul de formare a preoţilor şi teologilor. Ea a decis suprimarea departamentului editărilor patriarhului Moscovei a cărui activitate de-a lungul timpului a fost apreciată ca nesatisfăcătoare şi de a-l înlocui printr-o nouă structură însărcinată să coordoneze iniţiativele care se mutiplică în domeniul editării religioase atât la nivel naţional cât şi local.

Adunarea s-a pronunţat contra formei actuale de învăţământ al istoriei religiilor în şcolile publice. Conţinutul său afirmă că nu constituie decât o „variantă subtilă a vechii propagande antireligioase".

Biserica doreşte înlocuirea sa printr-un curs veritabil de catehism cu caracter opţional care să fie predat copiilor la cererea părinţilor, de cateheţii acceptaţi de fiecare din comunităţile religioase ale ţării.

Abordând problemele disciplinei canonice adunarea episcopală a a denunţat că odată crearea structurilor eclesiale paralele în Rusia prin Biserica rusă din afara frontierelor, exprimându-şi dorinţa sa de a stabili un dialog în dragoste şi în acord reciproc, înaintea Domnului pentru păcatul care constituie diviziunea. Adunarea a ameninţat cu excomunicarea pe exmitropolitul FILARET (Denissenko) dacă acesta va persista în întreprinderea sa schismatică, care generează scandal şi divizează poporul ortodox din Ucraina. Adunarea a respins chemarea lui — Gleb-YAKOUNINE preot moscovit şi figură remarcabilă a dizidenţei sovietice astăzi deputat de Douma care a fost oprit de la cele sfinte pe motivul refuzului său de a se supune ordonanţei Sfântului sinod care în noiembrie 1993 a interzis preoţilor de a-şi asuma mandate politice.

Despre acest punct adunarea a subliniat că adeziunea membrilor clerului la partidele sau mişcările politice ca şi participarea lor la campaniile electorale nu este „absolut de dorit". Cu toate acestea s-a recunoscut că preoţii pot să ia parte la manifestările politice, dar intervenţia lor sau colaborarea lor nu trebuie să contrazică „slujirea păcii civile şi „a armoniei în Biserică". În aceeaşi manieră, mişcă-

rile sau partidele care se numesc de orientare creştină ortodoxă sunt invitate să acţioneze în coordonare cu ierarhia bisericească.

Episcopii au lansat un apel solemn pentru reconstruirea imensei catedrale a lui Hristos-Mântuitorul din Moscova dinamitată în 1931 şi au cerut restituirea locurilor şi obiectelor de cult ale Bisericii şi a imobilelor care au fost confiscate după Revoluţie, fără a cere totodată o restituire completă „înţelegând că s-ar putea să antreneze tensiuni sociale", au explicat ei. Adunarea şi-a exprimat încă o dată preocuparea sa faţă de evoluţia situaţiei religioase din Ucraina şi Estoria, unde episcopiile care sunt ataşate patriarhului Moscovei sunt victime ale discriminării juridice şi a presiunilor din partea autorităţilor locale, ceea ce după episcopi constituie o „violare a libertăţii religioase".

*Moscova*

*Canonizarea mitropolitului FILARET a Moscovei*

Biserica ortodoxă rusă a procedat la canonizarea a trei sfinţi noi: mitropolitul FILARET al Moscovei (1792—1867) episcop şi teolog eminent din secolul XIX şi a doi preoţi misionari şi martiri, IOAN KOTCHOUROV (1871—1917) şi Alexandru KHOTOVITSKI (1872—1937). După aprobarea adunării episcopale, ceremonia de canonizare a fost celebrată în mod solemn la 4 decembrie printr-o liturghie euharistică în Catedrala patriarhală a Adormirii la Kremlin prezidată de patriarhul ALEXIS II, întâi stătătorul Bisericii ortodoxe ruse şi a mitropolitului TEODOSIE din Washington — întâi stătătorul Bisericii ortodoxe din America.

Sfântul FILARET, care a fost timp de cincizeci de ani episcop al Moscovei, mai întâi (vicar) apoi mitropolit diocezan a fost recunoscut ca unul dintre cei mai luminaţi prelaţi ai timpului său; în acelaşi timp teolog, exeget, predicator, filolog şi poet. Atât contemporanii săi cât şi de generaţiile ulterioare care i-au urmat, l-au admirat nu poate atât pentru talentul său de admirator, cât pentru lucrarea sa Catehismul ortodox, deşi a fost considerată mult timp ca şi clasică, dar astăzi e judecată ca foarte scolastică neavând calitatea spirituală a cuvintelor sale, care constituie fără îndoială cel mai bun exemplu al gândirii sale teologice, şi care încă din timpul vieţii sale a fost parţial publicată în franceză într-o lucrare în trei volume.

De fapt, mai ales angajamentul său în favoarea traducerii Bibliei în limba rusă, din care el a tradus personal mai multe cărţi reprezintă cu adevărat o lucrare a vieţii sale, o lucrare începută în 1818 cu prima editare rusă a Evangheliilor, pe care a condus-o mai mult de 50 ani, în ciuda obstacolelor — mai ales a opoziţiei ţarului Nicolae I şi a anumitor cercuri ecleziastice. El a adus un sprijin decisiv pentru reînnoirea filocalică prin protejarea stareţilor (părinţilor spirituali) ai mânăstirii Optina în ciuda neîncrederii autorităţilor eclesiastice — şi a sprijinit proiectul lor de traducere din Părinţii Bisericii — asigurând printre altele verificarea încercărilor.

La cererea Bisericii ortodoxe autocefale din America, Biserica Ortodoxă Rusă a canonizat pe cei doi preoţi care au îndeplinit două misiuni, întâi ca misionari pe continentul nord-american în primul deceniu al secolului XX, înainte de a reintra în Rusia şi apoi au continuat slujirea lor pastorală, unul la Petersburg iar celălalt la Moscova. Părintele IOAN KOTCHOUROV din punct de vedere cronologic este primul martir în rândul clerului ortodox rus din perioada contemporană. El a fost asasinat în str. Tsorkoie Selo, aproape de Petrograd, la şase zile după lovitura statului bolşevic, de un grup de marinari furioşi pe care încerca să-i readucă la linişte.

Părintele Alexandru KHOTOVITSKII preot la Catedrala Christos-Mântuitorul din Moscova a fost executat în 1937, în timpul marilor valuri a persecuţilor staliniste. El a fost unul din pionierii mişcării pentru unitatea creştinilor, participând la întrunirile ecumenice de la New York din 1913.

*Trad. SOP ianuarie 1995*
*C. Toma*

## „IZVOARELE LUMINII" ÎNTRE OCCIDENT ŞI ORIENT

De oirgine cehă, profesor al Institutului Pontifical Oriental şi la Universitatea Gregoriană din Roma, Thomas Spidlik este înainte de orice un eminent cunoscător al spiritualităţii şi teologiei Răsăritului ortodox despre care a scris numeroase studii, unele devenite de referinţă în bibliografia temei: **Joseph de Volokolamsk, Un chapitre de la spiritualité russe**, Roma, 1956; **La Sophiologie de Saint Basile**, Roma, 1961, **Gregoire de Nazianze, Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle**, Roma, 1971, **La Spiritualité de l'Orient chrétiene. Manuel systématique**, Roma, 1978, **Les grands mystiques russes**, Paris, 1979, **L'Idée russe. Une autre vision du monde**, Troyes, 1994. Din acest punct de vedere, părintele Th. Spidlik aparţine celei de-a doua generaţii de specialişti catolici în materie de ortodoxie, care adaugă unei cunoaşteri temeinice o simpatie nedisimulată faţă de aceasta. Dacă specialiştii începutului de secol (Hausherr, M. Jugie), abordau creştinismul oriental dintr-o perspectivă pronunţat confesioanlă, manifestând, după cum spunea Lossky, o ciudată atitudine denigratoare faţă de obiectul propriei cercetări, atitudinea celei de-a doua generaţii, educate în spiritul Conciliului Vatican II, va fi una profund pozitivă, reflectând astfel schimbarea radicală de atitudine a Apusului faţă de Răsăritul creştin.

Apărută recent la Iaşi la Editura „Ars Longa" — în treacăt fie spus cu o copertă de un kitsch îngrozitor — **Izvoarele luminii** poartă subtitlul „tratat de spiritualitate". Bănuim că acest subtitlu enfatic se datorează unei supralicitări a editorului care contrazice evident intenţiile autroului, deoarece **Izvoarele luminii** este departe de a fi un „tratat" propriu-zis cu tot ce presupune un astfel de termen în materie de rigoare ştiinţifică şi de exhaustivitate a problemei. Mult mai modest şi animat de această dată de intenţii pedagogice şi nu savant-academice, Th. Spidlik nu are deloc intenţia să producă prin acest volum un tratat ci doar, aşa cum mărturiseşte în „Introducere", un „manual de perfecţiune creştină" al cărui destinatar expres este cititorul deja iniţiat în domeniul religios, chiar dacă încă nu deplin profesionalizat: „Cărţile de acest gen sunt, în primul rând, destinate studenţilor teologi şi novicilor din instituţiile religioase". Statutul echivoc al acestui gen de cititor **(deja ... dar nu încă)**, neiniţiat în curs de iniţiere, îl apropie cel mai mult de condiţia omului profan, a laicului. De aici şi efortul autorului de adecvare a terminologiei şi a problematicii la nivelul de informaţie şi cultură religioasă şi filosofică a cititorului mediu occidental. Fără orgoliu dar cu obligativitate trebuie spus că acest nivel intelectual mediu are repere diferite în Occident şi la noi. Este ceea ce face ca în spaţiul ortodox românesc unde cititorul are şansa întâlnirii cu sinteza deja clasică a păr. Stăniloae, (Cursul

de ascetică și mistică ortodoxă din 1946—47, apărut în 1981 și în 3 ediții post-revoluționare) cartea pe aceeași temă a păr. Spidlik să pară ușor desuetă și excesiv didactică, așa cum apar și alte transpuneri de acest fel din literatura de edificare occidentală. Dar, repetăm, „de vină" este doar „l'hypocrite lecteur" român care ar fi preferat poate traducerea și explicarea celuilalt „manual", **Spiritualité de l'Orient chrétien**. Și totuși prezentul „manual de frumusețe morală", alcătuit prin reunirea unor conferințe ținute la seminarii și la Radio Vatican, este într-un context mai larg profund semnificativ și simptomatic în subtext. Să ne fie așadar îngăduit să-l abordăm în intențiile sale secunde și implicite, nu în cele prime și explicite, în tentativa sa particulară și atipică de a încerca să ofere repere pentru o mistică practică, accesibilă omului occidental modern, poate mai laicizat decât cel răsăritean și tocmai de aceea mai expus seducției misticilor extrem-orientale, total străine spiritului european.

Paradoxal pentru omul acestui sfârșit de secol și de mileniu este faptul că după epuizarea tuturor raționalismelor și nihilismelor, „mistica" exercită o fascinație aparte. Într-un fel acceptând concluzia pozitivă a lui Mircea Eliade că religiosul este o dimensiune constitutivă a spiritului uman, istoricizabilă în fenomenalitatea sa dar nu și în esența sa, putem explica această resurecție a pasiunii pentru „mistic" a omului modern (pasiune care depășește tot mai mult arealul creștin, specific european, îndreptându-se spre formule exotice ale Extremului Orient) prin revanșa post-modernă a dim nsiunii religioase a naturii umane, îndelung reprimate fie de modele intelectuale apusene fie de ateismul comunist din Răsărit. Problema este dacă în această conjunctură, care în multe privințe reeditează peisajul cultural și religios al sfârșitului de Antichitate, creștinismul actual, sufocat de scolasticisme și pietisme, de ideologizări politice și naționalisme, va ști să-și prezinte suficient de vital și persuasiv propria spiritualitate pentru a face față competiției cu doctrinele extrem-orientale și cu exoterismele de tot felul. Ceea ce înseamnă că după interludiul ateist, noul **homo religiosus** al mileniului trei care se profilează la orizont va fi obiectul (subiectul) unei acerbe concurențe religioase neo-alexandrine, iar creștinismul va trebui să iasă din anacronismul atitudinilor triumfaliste (gen.: „românii sunt un popor creștin"), să redevină misionar chiar la el acasă.

Într-un fel „manualul" păr. Th. Spidlik încearcă să fie o astfel de carte de **re-învățare** a creștinismului, nu atât ca doctrină, deși nici acest aspect nu e neglijabil, cât mai ales ca practică, și să ofere un răspuns coerent problemei: în ce constă modul de viețuire al unui creștin astăzi; cum poate fi practicată o „viață spirituală" reală în lumea creștină? Dar, deși aspectul concret, practic este prioritar în acest „manual", viața spirituală, definită la modul general ca „spiritualizare" a existenței umane și prin aceasta „a societății, a naturii, a istoriei și a lumii, ca autentic umanism creștin" (p. 9—10), are obligatoriu și o fundamentare teologică schițată de păr. Spidlik în primul capitol, **În El era viața. Teologia spirituală**. Specializarea în teologia răsăriteană a autorului nu întârzie să-și spună cuvântul în acest preambul dogmatic. După cum se știe, raportul

dintre teologie şi mistică este unul din multele aspecte controversate dintre creştinismul occidental şi cel oriental. În Occident secolul XIII a consfinţit ruptura dintre teologia scolastică (aristotelizantă) şi teologia mistică (augustinizantă), dintre speculaţie şi spiritualitate, prima evaluând spre fastuoase şi fastidioase dezvoltări intelectuale, a doua spre un pansubiectivism pietist tot mai psihologizant. În Răsărit însă afirmarea cu îndârjire, în condiţiile tradiţionalismului liturgic conservator, a unităţii dintre spiritualitate şi dogmă, dintre mistică şi teologie, a salvat atât teologia de la ariditatea intelectuală a sistemelor scolastice occidentale cât şi mistica de la plonjarea într-un psihilogism pietist **sans frontière**. Paradoxal este faptul că această schizofrenie medievală perpetuată până astăzi în ciuda eforturilor considerabile ale unor mari teologi şi mistici occidentali de a o depăşi pentru a reface unitatea patristică a faptului religios creştin, este acum insidios invocată uneori în cercurile „ecumenice" în scopul surmontării divergenţelor de ordin dogmatic. Se ajunge astfel la promovarea unor conţinuturi spirituale „pure", vidate de substanţă teologică, în absenţa căreia nu doar mistica ortodoxă şi cea catolică ar fi convergente, dar chiar isihasmul atonit şi yoga ar putea fi aduse la un numitor comun şi „ecumenizator" (i.e. „sincretizare").

De aceea este absolut pozitiv preambulul dogmatic de „teologie spirituală" pe care păr. Th. Spidlik atent la lecţia unui Lossky (1944) l-a aşezat în fruntea „manualului" său ca pe o necesară, chiar dacă sumară fundamentare teologică dogmatică. Să mai notăm că această fundamentare reţine toate trăsăturile definitorii ale spiritualităţii creştine: caracterul ei triadologic, hristologic, pnevmatologic şi eclesial, în aceeaşi tentativă de a recupera pentru omul modern dimensiunea patristică integrală după exacerbările unilaterale, simplificatoare ale devoţiunii occidentale.

Un loc aparte (şi surprinzător la un teolog catolic) îl ocupă problema harului ca „dar gratuit al lui Dumnezeu", problemă dogmatică spinoasă, indispensabilă pentru viaţa spirituală creştină considerată ca o formă de cooperare a umanismului cu divinul, dar cu diferenţe notabile de interpretare între Occident şi Orient. Desigur păr. Spidlik nu-şi propune să intre în toate meandrele acestei dificile teme, însă din felul în care pune principal problema suntem tentaţi să credem că opţiunea lui merge nu spre o formalistă teorie a „meritelor" ci spre una harică, de tip răsăritean.

Pe lângă fundamentarea teologică, viaţa spirituală creştină presupune şi o justă dimensionare antropologică. Problematica omului în creştinism este inevitabil tot de natură teologică, definiţia omului decurgând din modelul hristologic adoptat. Desigur elementele de antropologie spirituală din cartea păr. Spidlik vizează practica aplicată a doctrinei creştine despre om, prioritar ca doctrină a mântuirii în care se regăseşte aceeaşi problematică fundamentală a **sinergiei** om — har în jurul căreia se ordonează toate celelalte elemente ce alcătuiesc umanismul creştin: demnitatea particulară a omului, voinţa, libertatea, iubirea ca **eros şi agape**, raţionalitatea şi credinţa, relaţia trup-suflet, individ-societate. Dualitatea funciară a tuturor acestor constante ale oricărei definiţii antropolo-

gice fiind rezolvată din punct de vedere creștin prin preeminența spiritului fără anularea naturalului. Modul în care păr. Spidlik își concepe acest capitol suscită însă și unele rezerve. De exemplu, problema Bisericii. Tratarea acestui argument ca un capitol de antropologie fie ea și spirituală poate lăsa impresia că „eclesialitatea" este o trăsătură umană cu același grad de „naturalitate" ca și sociabilitatea. Desigur realitatea dogmatică a Bisericii ca „imagine a unității și trinității lui Dumnezeu" oferă soluția creștină la spinoasa problemă a „diferenței dintre viața solitară și cea comunitară" (p. 140—141), dar raportul pe verticală pe care îl instituie conceptul de Biserică îl depășește de departe pe cel orizontal, strict antropologic. De asemenea este discutabil dacă hagiografia sau angelologia sunt capabile de antropologie propriu-zisă, afară numai dacă le considerăm într-o perspectivă relațională, așa cum pare să sugereze și autorul.

O constantă semnificativă a acestui voluminos „manual" o reprezintă strădania autorului de a sistematiza într-un tot unitar o problematică prezentată de obicei în compartimente distincte: spiritualitatea apuseană, catolică și spiritualitatea răsăriteană, ortodoxă. Din acest punct de vedere atitudinea păr. Spidlik este consecventă cu orientarea Conciliului Vatican II, care din considerente ecumenic-misionare recomandă nu doar studiul și cunoașterea cât mai aprofundată a tradițiilor și a spiritualității ortodoxe, dar mai mult decât atât, asimilarea și asumarea organică a patrimoniului spiritual ortodox care până nu demult făcea obiectul unor vehemente contestații din perspectiva neoscolasticii tomiste. Se dovedește însă că această schimbare de 180 de grade a atitudinii Vaticanului față de „orientali" este mult mai dificilă decât s-ar părea la prima vedere sau, în orice caz, mai greu de transpus în practica teologică, pur și simplu pentru că cele două paradigme sunt impermeabile, iar soluția integratoare propusă — evoluția paralelă a doctrinelor în contexte social-istorice diferite — se dovedește un paleativ ineficient în surmontarea diferendului **doctrinar** real dintre ortodoxie și catolicism. Și efortul prof. Spidlik vine să confirme acest fapt, și anume că orice tentativă de reconciliere teologică a creștinismului oriental cu cel apusean nu poate fi eficientă **doar** pe baza unui consens dogmatic **minimal**. Simpla alăturare a autorităților apusene și răsăritene nu rezolvă problema, dimpotrivă relevă și mai pregnant anvergura diferendului principal. Astfel, că, doar o sintaxă postmodernă care ar suspenda orice relief doctrinar al scriiturii ar putea concilia pe deplin de ex. pe un Grigore de Nyssa (promotorul sinergismului divino-uman) și pe un Augustin (autorul predestinaționismului) într-o problemă atât de delicată cum e cea a Providenței (p. 156—158). E adevărat că prof. Spidlik e preocupat în primul rând de coerența **morală** a discursului său și nu de soluționarea raportului Est-Vest în materie de dogmatică. Totuși o remarcă se impune: relativizarea reciprocă a temeiurilor dogmatice fundamentale proprii celor două paradigme religioase ca soluție de conciliere (avansată de Vatican II și care pare să întrunească multe adeziuni), are puține șanse reale de reușită cel puțin în arealul ortodox.

Un exemplu: un ortodox conştient că liturghia este un spectacol total nu va putea subscrie niciodată (nici din raţiuni dogmatice, nici estetice) la afirmaţia că „icoanele, lumânările, luminile, clopotele, fumul de tămâie, odăjdiile sunt un ajutor **exterior. Adevărata** evlavie **se poate lipsi** de ele. Ele aparţin totuşi deplinătăţii şi puterii de exprimare" (p. 172), pur şi simplu pentru că în cadrele paradigmei religioase ortodoxe adevărata evlavie **nu** se poate lipsi de toate aceste elemente care ţin laolaltă de coerenţa unei anume viziuni liturgice şi oricât de umile ar fi elementele ce o alcătuiesc ele sunt indisociabile şi profund solidare cu întregul. Aceste elemente (şi altele) se „desolidarizează", capătă caracter de exterioritate, de secundar, de „tradiţii locale" doar atunci când sunt privite din perspectiva unei alte paradigme care nu le poate pătrunde organicitatea.

Alt exemplu: acelaşi ortodox, din aceleaşi raţiuni de coerenţă a paradigmei nu va putea accepta că „obiceiul de a se spovedi înainte de a primi Sfintele Taine s-a generalizat, devenind chiar o exagerare şi „că nu este corect ca cineva să-şi refuze accesul la Cina Domnului numai pentru că nu s-a spovedit" (p. 175), deoarece confesiunea şi comuniunea în ortodoxie nu sunt doar „sacramente complementare" ci în primul rând solidare. Confesiunea nu este doar un act individual, un examen de conştiinţă mai mult sau mai puţin formal în prezenţa unui preot, ci un ritual penitenţial prealabil şi indispensabil euharistiei.

Cât priveşte doctrina despre virtuţi şi demonologie, şi în general aspectul moral propriu-zis, se poate spune că acesta se menţine, atât în Est cât şi în Vest, pe linia unei „vulgate" etice comune şi prin urmare alăturarea Sfântului Chiril al Alexandriei şi a Sf. Francisc de Assisi, a Sf. Ioan Scărarul şi a lui Ignaţiu de Loyola sau a Sf. Ambrozie şi a Sf. Toma de Aquino şi a altora în chestiuni ce privesc înţelepciunea, prudenţa, tăria, răbdarea, blândeţea, cumpătarea, iubirea aproapelui ş.a., ca şi în privinţa păcatului, pasiunilor sau pocăinţei, nu distonează în principiu.

Un masiv capitol despre rugăcune încheie acest neconvenţional „manual" de spiritualitate, în care autorul fidel acţiunii sale conciliatoare încearcă să-i reunească încă o dată pe occidentali şi orientali sub acelaşi acoperiş când prea larg, când prea strâmt. În orice caz, dincolo de scolasticismele inerente, un ortodox „orienatl" poate subscrie în mare măsură la amănunţitele definiţii date rugăciunii, la toxinomia acestora, la condiţiile şi auxiliarele ei. E îndoielnic însă dacă vor face prea mulţi adepţi printre „orientalii" care au la îndemână „rugăciunea inimii" şi isihasmul, aridele metode de meditaţie şi aşa-zisele „exerciţii spirituale" în care sunt prescrise, după schema ignaţiană, ca într-un exerciţiu militar: „obiectivele" meditaţiei, pregătirile (cu eventualele obstacole anticipate), conţinuturile şi ţintele de atins, antrenarea judicioasă a facultăţilor şi în cele din urmă încheierea exerciţiului tactic pritnr-o „convorbire" cu Dumnezeu urmată de „un scurt examen de conştiinţă asupra meditaţiei, sinteza a ceea ce am atins" (p. 496—497).

Neintegrabile praadigmei ortodoxe apar şi diferitele devoţiuni personale descrise în finalul capitolului, în primul rând „cultul inimii lui Iisus" asociat cu aşa-zisa „împărtăşanie reparatorie" prin care „să se dea

satisfacţie" pentru „ofensele primite în Sacramentul altarului" şi care va fi recompensat nu mai puţin decât prin 11 promisiuni ferme. Nu le mai enumăr aici, lista completă poate fi găistă la p. 530. Ceea ce crează rezerve este această relaţie de tip juridic (ofensă-pedeapsă-răsplată) cu un Dumnezeu redus la un organ anatomic.

Nici cultul mariologic supradimensionat ce decurge din dogma „imaculatei concepţii" şi a proclamării Mariei „comântuitoare" nu va găsi probabil prea mulţi aderenţi în mediul spiritual răsăritean, tocmai pentru că nedetaşată nici o clipă de hristologie, devoţiunea ortodoxă faţă de Fecioara **Theotokos** are accente liturgice unice în imnografia bizantină, pe deplin coerentă cu ansamblul paradigmei.

Dincolo de toate aceste incongruenţe ce provin dintr-o lectură deliberat nespecifică aplicată acestui meritoriu volum de iniţiere în spiritualitatea creştină, să nu uităm că destinatarul său este cititorul occidental catolic cu un alt orizont intelectual şi spiritual decât cel „oriental", ortodox şi trebuie subliniat în mod deosebit efortul acestui mare cunoscător şi iubitor al tradiţiilor răsăritene care este prof. Th. Spidlik, de a familiariza mediul occidental cu valorile ortodoxe şi de a aduce numele tutelare ale Părinţilor răsăriteni din spaţiu academic, ultraspecializat în cel mult mai accesibil, al literaturii de edificare spirituală, de iniţiere creştină în cel mai bun sens al cuvântului.

În privinţa traducerii, acelaşi jargon latinizant — pe care l-au abandonat chiar şi documentele catolice, nu însă şi catolicii noştri — crispează lectura. Ca o „performanţă" deosebită merită reţinută transpunerea unui fragment din Liturghia bizantină, ales de autor în loc de concluzie, în acest jargon deosebit de pitoresc prin efectul hilar involuntar: „Dar totuşi prin infailibila şi imensa Ta îndurare . . . Tu ai devenit pontiful nostru şi ne-ai transmis, Tu, Domn al universului, funcţia sacerdotală a acestui sacrificiu nesângeros şi liturgic . . .". O minimă onestitate ar fi obligat traducătorul să apeleze la un **Liturghier** ortodox în care ar fi găsit cu uşurnţă această rugăciune într-o splendidă limbă românească, după cum aceeaşi onestitate l-ar fi obligat să consulte traducerile româneşti deja existente pentru citatele abundente din Părinţii răsăriteni. Bizară şi de neînţeles această perseverenţă în a folosi un limbaj religios artificial şi păsăresc, care merge până la paradoxala situaţie a latinizării stilisticii şi terminologiei literaturii spirituale ortodoxe bizantine.

**Maria-Cornelia Oros**

## INTERFERENŢA PAPII ŞI A VATICANULUI ÎN CRIZA ACTUALĂ JUGOSLAVĂ, AŞA CUM ESTE PREZENTATĂ ÎNTR-O LUCRARE RECENT APĂRUTĂ LA PARIS

La editura Albin Michel din Paris, în anul 1993, a fost publicată cartea „Adevărurile iugoslave nu sunt bune toate de spus" („Les vérités yougoslaves ne cont pas toutes bonnes à dire"). Autorul cărţii, ziaristul Jacques Merlino, era, în timpul redactării acesteia, redactor

şef adjunct al canalului 'France 2' al Televiziunii naţionale franceze. Prefaţa cărţii de mai sus este semnată de generalul francez M. Gallois.

Din ancheta întreprinsă de Jacques Merlino până la 6 august 1993, inclusiv, şi ale cărei rezultate au fost consemnate în cartea sa, se poate constata, printre altele, şi interferenţa Papii şi a Vaticanului în criza actuală iugoslavă. De la bun început, însă, ţinem să precizăm că nu intră în preocupările noastre de-a ne exprima sau de-a comenta cu privire la interferenţa Papii şi a Vaticanului în criza iugoslavă, ci, ceea ce dorim este doar a aduce la cunoştinţa cititorilor români cele inserate de Merlino în cartea sa despre aceasta. Şi, iată ce scrie Jacques Merlino:

„Banca Vaticanului varsă 1 988 300 dolari prin intermediul Institutului pentru răspândirea Religiei, pentru cumpărarea de arme din Beirut şi oferirea acestora Croaţiei" (pag. 84).

„... o întâlnire de două ore între Genscher[1] şi Papa Ioan Paul al II-lea în noiembrie 1991 despre care el[2] mă lasă să înţeleg scopul, o dezvoltare a legăturilor între Vatican şi foştii nazişti, o lecţie de geopolitică: Serbia este grila de intrare a Rusiei, este o zonă experimentală şi ceea ce se petrece în aceasta va atinge în curând Moscova" (pag. 95).

„Roma, 10 iunie 1993.

Dumnezeul meu, ce-am făcut?" Aşa începe scrisoarea adresată lui Butros Butros Ghali şi poartă data de 6 martie 1993. Este semnată de Papa Ioan Paul al II-lea. .... Dacă acceptăm ideea că drama iugoslavă s-a născut în mare măsură datorită recunoaşterii prea grăbite a independenţei Sloveniei şi Croaţiei, atunci Vaticanul se află în rangul întâi al vinovaţilor, pentru că această putere a efectuat respectiva recunoaştere la 13 ianuarie 1992, numai ea singură şi cu Germania şi împotriva părerii celorlalte ţări europene" (pag. 159).

Celor cinci episcopi croaţi veniţi să-l întâmpine în timpul escalei sale ungureşti de la Peci, la 17 august 1991, Papa Ioan Paul al II-lea le declara: 'Vă asigur că împărtăşesc aspiraţiile voastre, voi veni să vă văd în Croaţia'.

Din 1980, Biserica Romano-Catolică s-a implicat considerabil în aspiraţiile naţionaliste şi independentiste slovene şi croate. Duminica, în predicile lor, preoţii le aţâţau. Presa catolică vehicula mesajul. Ioan Paul al II-lea primea pe Tudjman şi îl încuraja. Până în acea zi în care, înspăimântat de consecinţele politicii sale, Papa scrie secretarului general al O.N.U.: ‚Dumnezeul meu, ce-am făcut?'" (pag. 175).

„Citirea atentă a editorialului lui Jean Daniel din Le Nouvel Observateur[3], după întâlnirea la vârf de la Copenhaga în cursul căreia Europa celor doisprezece a acceptat ideea împărţirii Bosniei şi a respins ridicarea embargo-ului asupra armelor. 'Fiecare acuza vecinul.

1 Genscher era ministrul de Externe, de atunci, al Germaniei.

2 Adică, Miodrag Parisic, ministrul Informaţiei al Iugoslaviei. Convorbirea dintre Jacques Merlino şi Miodrag Parisic a avut loc la Belgrad la 2 martie 1993. (A se vedea pagina 92 şi următoarele).

3 Le Nouvel Observateur din 24—30 iunie, 1993 (hebdomadar francez).

Toţi se năpustesc asupra noilor ţapi ispăşitori: Germania şi Vaticanul'" (pag. 181).

„Roland Dumas[4] îşi aminteşte foarte bine de-a fi primit din partea omologilor săi german şi austriac informaţia următoare: în numele Papii, nunţiul apostolic în Germania, Monseniorul Lajos Kada, a intervenit pe lângă cancelarii Germaniei şi Austriei pentru ca aceştia să recunoască Slovenia şi Croaţia, promiţându-le de a-i urma într-o acţiune în care Vaticanul regreta de-a nu fi precedat" (pag. 183).

„În numărul său din 21 iunie 1993, Liberation[5] scrie:'... Prin presiunile lor în favoarea independenţei Croaţiei şi Bosniei, respons. bilităţile Germaniei şi Vaticanului în accelerarea crizei sunt, în mod evident, zdrobitoare'". (pag. 182).

„... Germania, cu sprijinul Vaticanului a recunoscut deci Slavenia şi Croaţia ..." (p. 185).

„În iunie[6], întreprinzând ancheta la Roma, m-am convins de rolul determinant al Vaticanului. ... Apărea atunci o chestie pe care nu mi-o pusesem niciodată: exista o alianţă Germania — Vatican în jocul forţelor europene?

Paris, iunie 1993.

Această ipoteză despre o alianţă între Germania şi Vatican, sau de o strânsă legătură consolidată printr-o convergenţă de interese, mă perturbă" (pag. 187).

„Istoria acestui conflict este, pentru Occident, istoria unei serii de eşecuri:

Eşec politic: Germania şi Vaticanul, pentru interesele lor proprii, au făcut să explodeze Iugoslavia. Franţa, Marea Britanie şi Statele Unite n-au ştiut să le controleze" (pag. 200).

Fireşte, şi alte multe lucruri extrem de interesante privitoare la apariţia şi evoluţia conflictului din fosta Iugoslavie până în august 1993, precum şi despre modul manipulării prezentării acestuia în mass mediile occidentale, se pot cunoaşte din cartea lui Jacques Merlino, motiv pentru care, de altfel, pledăm pentru o traducere românească a acesteia şi publicarea ei.

Prezentare şi traducere de *Pr. Dr. Ioan Dură*

4 Roland Dumas, ministru de Externe al Franţei de atunci, adică, în anul 1991.
5 Libération, cotidian parizian.
6 Adică, iunie 1993.

## ANDRÉ DE HALLEUX (1929—1994)

S-a împlinit un an de la încetarea din viaţă, la 30 ianuarie 1994, în urma unui cancer fulgerător, a părintelui André de Halleux, ofm. Plecarea sa prematură dintre noi lasă, fără îndoială, un gol greu de acoperit în domeniile în care a fost atât de fecund: patrologia şi ecumenismul. Doi termeni emblematici, alăturaţi nu numai de circumstanţa publicării sub acest titlu a masivei (şi până acum unicei) culegeri din studiile sale, apărută în 1990, ci după cum recunoaşte el însuşi şi biografii săi[1], alăturaţi de o pronie care a voit să ilustreze în personalitatea şi opera unui teolog apusean contemporan convergenţa destinului patrologiei ca ştiinţă a izvoarelor Bisericii nedespărţite, cu cel al dialogului teologic ca izvor al restabilirii comuniunii între Bisericile despărţite.

Persoana sa, de o simplitate franciscană şi o smerenie creştină deosebită, după mărturia celor care l-au cunoscut, ne apare cu atât mai discretă aici în Răsărit. Din biografia sa „rectilinie, fără istorie aparentă", ar trebui să reţinem mai întâi, ca un exemplu pentru tinerii teologi, traseul lung de peste cincisprezece ani al pregătirii sale „profesionale". După liceul de filologie clasică, parcurge ciclul de studii filosofice şi teologice scolastice ale ordinului franciscan în care intrase. Studiază apoi, în paralel, la Facultatea de teologie şi la Institutul orientalist de la Universitatea catolică din Louvain (Belgia). Licenţiat al ambelor, îşi susţine, în 1956, teza de doctorat în teologie despre hristologia monahului sirian nestorian din sec. VII, Martyrios — Sahdona. În 1963 obţine docenţa pentru monografia magistrală asupra vieţii, scrierilor şi teologiei monofizitului sirian Philoxen de Mabbog. Remarcat pentru înzestrarea şi pregătirea deosebită, debutează în cariera didactică imediat după doctoratul din 1956. Începând cu 1963 devine, pe rând, conferenţiar la Facultatea de teologie din Louvain unde predă Teologia Bisericilor orientale, profesor de siriacă la Facultatea de filosofie şi litere (1966), profesor titular al cursului de Patrologie greacă şi orientală, din nou la Facultatea de teologie (1969). Ajuns profesor ordinar în 1978, a mai predat Istoria doctrinară a mişcării ecumenice şi a fost co-titular al Seminarului de patrologie. De asemenea, a condus numeroase lucrări de doctorat, multe dedicate unor teologi sau unor teme ale teologiei ortodoxe (de ex: izvoarele

1 Pentru realizarea prezentării de faţă am avut la dispoziţie articolele *in memoriam* publicate în: *Revue des Sciences Religieuses* nr. 4/1994, (J. Lison); *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 70 (1994), (J. Etienne); *Revue Théologique de Louvain*, nr. 4/1994 (J-M Sevrin, P. Duprey, S. Brock), *Sobornost* 16:2 (1994).

eclesiologiei euharistice a lui N. Afanasiev, sofiologia lui P. Florenski, pnevmatologia Sf. Grigore Palama, sau sfinţirea Sfântului Mir în BOR între secolele XVI şi XIX, teză a păr. Ion Dură).

Păr. de Halleux a lăsat o operă prodigioasă[2], recunoscută prin două doctorate de onoare (Paris, Roma) şi prin alegerea ca membru corespondent al Academiei Regale din Belgia (1993). Scrierile sale, aproape toate masive, frapează în primul rând prin erudiţie, rigoare şi claritate. Departe de orgoliul savantului conştient de superioritatea metodelor sale „pozitive", Păr. de Halleux consideră aceste trăsături ca un „canon" veritabil al cercetării patrologice, şi nu doar pentru a rămâne în tradiţia şi respectabilitatea şcolii istorico-critice şi nici, mai rău, pentru a ascunde astfel distanţa spirituală şi de înţelegere care îl separă pe istoric de realitatea vie a persoanelor, faptelor şi ideilor pe care le analizează. Dimpotrivă, în lipsa experienţei trăite a izvoarelor care au hrănit viaţa şi teologia celor din trecut — lipsă mărturisită personal, cu smerenie, de Păr. de Halleux în privinţa teologiei răsăritene — în condiţiile în care Părinţii nu ne pot vorbi decât prin scrierile lor şi nu se pot apăra de greşelile noastre de interpretare, minuţiozitatea studiului, prudenţa interpretării, echilibrul aprecierii, într-un cuvânt rigoarea şi onestitatea intelectuală rămân singurul mijloc de a-i respecta şi de a intra cu ei în acel „dialog" pe care îl presupune dublul caracter de alteritate şi comuniune al adevărului.

Păr. de Halleux şi-a asumat desăvârşit această „asceză", ale cărei roade s-au văzut mai întâi în munca de editor al unor texte patristice. Multă vreme adjunctul lui R. Draguet în secretariatul faimoasei *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* la care a contribuit cu mai multe volume de scrieri siriace[3], devine în 1980 directorul colecţiei. Însă această artă a dialogului cu Părinţii urma să treacă prin „proba de foc" a dialogiului cu urmaşii actuali ai Părinţilor, odată cu angajarea sa, începând din 1974 când devine consultant al Consiliului Pontifical pentru Unitatea Creştinilor, în discuţiile Bisericii sale cu Bisericile coptă (monofizită), ortodoxă (din 1980) şi asiriană (nestoriană). Fără a părăsi domeniul editorial al patrologiei siriace, scrierile sale cunosc o reorientare în două direcţii. Pe de-o parte, studiază îndeaproape mărturisirile de credinţă şi controversele hristologice din secolele IV, V şi VI. Câteva contribuţii remarcabile privesc simbolul niceo-constantinopolitan, hristologia Sf. Ciril şi cea a lui Nestorie, formula de credinţă de la Calcedon şi interpretarea ei ulterioară la Sinodul V ecumenic. Pe de altă parte, abordează tot mai frecvent chestiuni aflate la ordinea zilei în dezbaterile dintre catolicism şi Bisericile răsăritene: sinodalitatea, pentarhia patriarhală, uniatismul, pnevmatologia, Tainele (în special Botezul), eshatologia.

---

2 Bibliografia, probabil completă, este publicată în *ETL* (cronologic) şi *RTL* (tematic), nr. cit. (supra, n. 1).

3 Vezi art. lui S. Brock din *RTL*, nr. cit., p. 433—437.

Poziţia Păr. de Halleux în privinţa situaţiei actuale şi a perspectivelor dialogului teologic ecumenic este în mod special interesantă. Un studiu apropiat al acestei poziţii ar implica o analiză amănunţită a modului în care investigaţia patrologului dobândeşte semnificaţii ecumenice, ceea ce nu ne putem propune aici. Există însă anumite afirmaţii semnificative, recurente în diverse studii, mai ales în ultimii ani[4], ceea ce arată că acestea tind să devină oarecum „axiomele" unei concepţii proprii despre abordarea controverselor teologice. Punctele enumerate mai jos reprezintă o încercare de a expune sintetic aceste afirmaţii-axiome:

1) *respingerea „confesionalizării" patrologiei*. Născută din controversele confesionale, mai ales cele ale Reformei şi Contrareformei, patrologia ca ştiinţă trebuie să rămână, sau să devină, fidelă, în spirit şi în intenţie, unităţii Bisericii, pe care au mărturisit-o Sf. Părinţi cu scrierile şi viaţa lor. A-i confesionaliza pe aceştia, mai ales prin grile de lectură moderniste, înseamnă „a-i opune între ei pentru a justifica schisma".

2) *recunoaşterea diversităţii originare între diferitele tradiţii creştine ilustrate de diverşi Părinţi*. Deconfesionalizarea patrologiei nu înseamnă, deci, ascunderea tensiunilor şi a rupturilor apărute în sanul Tradiţiei comune ci a recunoaşte în spatele acestora o diversitate *constitutivă* cu o dublă îndreptăţire. Mai întâi, una propriu zis teologică: misterul divin insondabil nu poate fi exprimat decât într-o bogăţie teologică ireductibilă. Dar, la fel de important, există o îndreptăţire istorică: conştiinţa teologică a fiecărei tradiţii s-a format in mod diferit sub incidenţa factorilor istorici şi culturali. Inculturarea diferită a făcut şi face ca acelaşi nucleu comun al credinţei să fie exprimat şi perceput în mod diferit.

3) *acceptarea contestării celei mai radicale*, ca semnal al insuficientei exprimări, la nivelul dialogului teologic, a diversităţii în toată profunzimea ei. Deoarece circumstanţele istorice nu numai că au împiedicat o rezolvare adevărată a neînţelegerilor şi divergenţelor teologice, ci le-au şi împovărat prin separare, izolare şi înstrăinare, sarcina patrologiei în faţa acestei diversităţi constă, în primul rând, în a prezenta fiecare tradiţie în ceea ce are ea autentic, eliberată de distorsiuni, confuzii, acuze, eliberată, în cele din urmă, de o falsă identitate confesionalistă; iar apoi, în a demonstra *complementaritatea* spirituală şi teologică a tradiţiilor, descoperind înrădăcinarea acestora, dincolo de divergenţele formulelor, în fondul comun al credinţei.

4) ca un corolar al celor de mai sus: *recunoaşterea şi aplicarea principiului „unităţii în diversitate"*, ca mijloc unic de depăşire a separărilor şi de promovare a unităţii dorite printr-un dialog teologic

---

4 De exemplu: prefaţa volumului *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'Etudes*, Louvain, 1990, sau studiile; *Palamisme et scolsatique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformite theologique?* în *RTL*, t. 4, 1973, p. 409—442; *Palamisme et tradition*, în *Irénikon*, t. 48, 1975, p. 479—493; *Orthodoxie et catholicisme: un seul bapteme?*, in *RTL*, t. 11, 1980, p. 416—452; *Nestorius: histoire et doctrine*, in *Irénikon*, t. 66, 1993, 38—51, 163—167, şi altele, precum şi traducerea de mai jos.

veritabil. În acest sens patrologia ar urma să devină o „citire împreună a Părinților", expresie în care fiecare termen trebuie subliniat. Ceea ce propune, în fond, Păr. de Halleux ca sarcină esențială a dialogului teologic actual este, după părerea noastră, nici mai mult nici mai puțin decât o adevărată „mise en question" cu ajutorul „patrologiei dialogice" preconizate, a tuturor tradițiilor confesionale pentru a le separa de încărcătura tradiționalismelor confesionaliste care încă le mai apasă. Numai această critică (etimologic, separare) poate conduce la depășirea separării istorice spre o unitate eclesială autentică, care să respecte și să manifeste, în același timp, diversitatea harismelor spirituale și doctrinare cu care este înzestrat fiecare mădular — Biserică locală a Trupului unic. Nu putem ști când și cum se va ajunge la această patrologie critică dialogică și dacă ea va produce rezultatul scontat, însă avem mărturia optimismului Păr. A. de Halleux în această privință[5].

Textul prezentat mai jos în traducere este conferința ținută în 1992 la Roma, cu ocazia primirii titlului de Doctor hc din partea prestigioasei *Pontificio Instituto Orientale*. Ocazie fericită de a prezenta — având ca pretext un curriculum autobiografic — o schiță extrem de limpede a situației, atunci la zi, a celor mai sensibile chestiuni de principiu ale dialogului catolico-răsăritean. Aprecierile sale își găsesc oarecum confirmarea, surprinzătoare chiar pentru Păr. de Halleux după mărturisirea cuiva[6], prin întâlnirea de la Balamand din 1993, unde a fost prezent. În mod paradoxal, oricare ar fi istoria recepției, încă neîncheiate, a documentului elaborat atunci, Păr. de Halleux își va vedea confirmată fie axioma 2 (în cazul recepției pozitive), fie axioma 3 (în cazul negativ)! Din nefericire, Păr. de Halleux nu va mai fi martorul acestei recepții, nici nu va mai putea să își evalueze opiniile în funcție de aceasta. Prin voia lui Dumnezeu, conferința sa de la Roma s-a dovedit a fi adevăratul său testament spiritual și teologic, demn de luat în considerare într-un ceas dificil al dialogului.

Intenția noastră nu a fost aceea de a pune în discuție tezele Păr. A. de Halleux (lucru de altfel de așteptat, din partea teologilor ortodocși avizați) ci doar de a-i aduce un omagiu pentru onestitatea și devotamentul cu care și-a angajat competența științifică și viața pentru cauza înțelegerii și a dialogului cu Orientul creștin.

***

*O viață consacrată studierii și slujirii Orientului creștin**

Titlul acestei expuneri nu mi se datorează mie. Într-adevăr, nu remarc nimic cu deosebire exemplar în istoria mea personală (în ori-

---

5 Cf. *L'unite par la diversite selon Oscar Cullman*, în *RTL*, t. 22, 1991, p. 523: „Cu mai mult optimism, cred ca dialogul ecumenic va putea elimina, desigur nu polaritatea tensională inerentă acestor divergențe, ci caracterul lor diviziv, printr-o atenție comună față de mărturia apostolică, care le va reconcilia în complementaritatea unor abordări diferite ce converg către adevărul unic al misterului revelat."

6 Cf. art. lui P. Duprey din *RTL*, nr. cit., (supra n. 1).

ce caz, mai puțin decât în aceea a colegilor cu care mă aflu împreună în această zi). Pentru a-mi fi consacrat viața slujirii Orientului creștin ar fi trebuit să merg să împărtășesc încercările și bucuriile Bisericilor de acolo. Studiul meu orientalist a fost întotdeauna foarte livresc și s-a concentrat mai ales asupra perioadei patristice; îmi lipsește, în special, experiența trăită a celor două izvoare ale vieții bisericești din Orient care sunt liturghia și asceza. Dacă am acceptat să dezvolt în fața dumneavoastră această temă foarte personală ce mi-a fost propusă, a fost înadins pentru studenții de astăzi care, ca și mine acum patruzeci de ani, nu văd limpede încotro îi îndreaptă viitorul. Dar, în clipa în care vă împărtășesc convingerile mele, am sentimentul că nu am de spus decât lucruri atât de simple și de firești încât vor dezamăgi cu siguranță pe cei ce s-ar aștepta la un discurs captivant și original.

Întotdeauna un cuvânt al Sf. Ap. Pavel a trezit în mine ecouri profunde: „Dacă trebuie să mă laud, cu slăbiciunea mea mă voi lăuda" (2 Cor. 11, 30). Într-adevăr, nu mi-am făcut și nu am urmat niciodată planuri mari; drumul meu s-a conturat treptat în voia împrejurărilor. În loc să le dirijez către un scop deliberat, m-am mulțumit să le răspund, acceptându-le așa cum erau și trăind fiecare clipă ca pe un dar. Abia după ce traseul a fost parcurs constat unitatea traiectoriei, și trag concluzia că Dumnezeu ne călăuzește viața infinit mai bine decât am putea să ne-o programăm noi înșine. Studiul și slujirea mea în folosul Orientului creștin îmi apar astăzi unificate de o convergență treptată a patrologiei și a ecumenismului. Plecat de la abordarea patologică, „secularizată" puțin, a mediilor louvaniste de altă dată, am fost condus de angajamentul ecumenic să pun studiul Părinților greci și orientali în serviciul dialogului teologic dintre Catolicism și Ortodoxie.

Aș dori, așadar, să evoc acum aceste două momente majore ale unei „autobiografii teologice", desprinzând din experiența mea personală anumite lecții de interes mai general.

## I.

Fusesem trimisă să studiez la Facultatea de Teologie din Louvain cu sarcina de a mă specializa în gnosticism. Mi-am dat seama curând că biblioteca coptă de la Nag Hammadi, recent descoperită, nu era încă accesibilă oricărui nou-venit. În timp ce mă salva de universul mitologic al „gnozei cu nume mincinos", acest impas mă îndruma din fericire către patrologia orientală care, în plus, era o specialitate louvanistă și spre care mă purta de altfel fascinația unor limbi și scrieri mai misterioase decât cea coptă.

* *Une vie consacrée a l'étude et au service de l'Orient chrétien*, în curs de apariție în *Orientalia Christiana Analecta*, 224, p. 41—54; volum dedicat celei de a 75-a aniversări a Institutului Pontifical Oriental. Accesul la text și permisiunea publicării în traducere românească le-am avut prin bunăvoința prof. Clarence Gallagner, sj, rectorul Institutului, căruia îi mulțumim și pe această cale.

Patrologia siriacă se făcuse remarcată la noi ultima dată prin Mons. Joseph Lebon. Acesta demonstrase la începutul secolului, într-o dizertaţie rămasă celebră, că „monofizitismul severian", identificat pe atunci în mod curent cu erezia evtihiană, nu avea monofizit decât numele şi că, în realitate, corespundea hristologiei specifice a lui Ciril al Alexandriei. Nu l-am cunoscut niciodată pe acest mare patrolog care tocmai urma să devină profesor emerit. Dar succesorul său îi moştenise aceeaşi predilecţie pentru istoria formulelor hristologice şi aceeaşi metodă critică, de o minuţioasă acrivie. Chiar acest succesor m-a pus să studiez hristologia unui autor siro-oriental din secolul VII, Martyrios-Sahdona. Aceasta a fost tema tezei mele de doctorat şi a primelor două articole de patrologie. Pentru a-mi studia autorul trebuia, bineînţeles, să mă iniţiez în limba siriacă, predată pe atunci la Institutul Orientalist din Louvain de către cel ce a fost cu adevărat dascălul meu, canonicul René Draguet (eram atunci prea departe pentru a-mi imagina că într-o bună zi îi voi urma în predarea aceleiaşi discipline). El este cel care m-a pus să îl editez pe Martyrios în *Corpus Sciptorum Christianorum Orientalium* (pe care a condus-o singur până în ajunul morţii sale, la 85 de ani). Tot el m-a îndemnat să îl studiez pe Philoxen de Mabbog pentru docenţă. Înzestrat cu o putere de muncă uimitoare, Draguet dovedea şi o rigoare intelectuală absolută, dublată de o nobleţe morală intransigentă (care îi tempera totodată marea lui omenie). Dar, această personalitate excepţională era de asemenea un reprezentant al vechii şcoli istorico-critice louvaniste.

Întemeietorii acestei şcoli, care creau în 1900 *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* înţelegeau să răspundă sfidării pe care ştiinţa veacului trecut o adresa credinţei creştine şi a cărei ideologie „pozitivistă" nu era încă separată clar de metoda ei „pozitivă". Un savant catolic putea şi trebuia să practice fără teamă ştiinţele (atât „exacte" cât şi „umane") cu aceeaşi exigenţă de pură şi totală obiectivitate ca şi colegii săi protestanţi sau agnostici. Această încredere deplină în forţa apologetică a Adevărului le-a fost insuflată cercetătorilor catolici de către Leon XIII. Dar o aplicare nechibzuită a regulilor criticii filologice şi istorice faţă de izvoarele Revelaţiei creştine şi ale Tradiţiei bisericeşti avea să provoace curând condamnarea „modernismului".

Facultatea de teologie din Louvain nu căzuse în nici un exces „modernist", în parte poate printr-un reflex al acelui bun simţ cu care sunt creditaţi belgienii, dar obsesia unei cenzuri romane părea să-i fi descurajat pe mulţi dintre vechii noştri profesori să mai abordeze problemele vitale ale originii şi istoriei Bisericii, făcându-i să se oprească prudent în studii de erudiţie pură. Patrologia louvanistă, în particular, se reducea la un studiu literar şi doctrinar minuţios de texte patristice, cu unicul scop de a le interpreta în contextul vremii lor, fără ca studenţii să poată înţelege suficient în ce fel Tradiţia Părinţilor păstra o semnificaţie actuală.

Nu e necesar să profesăm un hermeuticism teoretic pentru a ne da seama, mai bine decât înaintaşii noştri, de limitele pozitivismului

în filologie și în istorie. Relațional prin esența sa (nu spun relativ!), adevărul este „comuniune“, sau cel puțin comunicare, mai degrabă decât „obiect“ izolat. Trecutul și textele sale nu ne-au fost transmise ca niște lucruri moarte ci așteaptă ca noi să le redăm viață „dialogând“ cu ele. Este imposibil să nu le „recitim“ plecând din propriul nostru orizont cultural. Dar dacă evenimentul săvârșit nu va fi niciodată reconstituibil în facticitatea sa, el rămâne nu mai puțin înscris în istorie ca un dat de neșters. Depășirea istoricismului nu ne scutește de datoria obiectivității autentice, căci doar această fidelitate față de real poate garanta adevărul dialogului cu trecutul nostru. Adică, în termeni teologici care anticipează a doua parte a expunerii mele, nu avem dreptul să manipulăm după placul și în folosul nostru Tradiția încredințată responsabilității noastre. În scrierile lor, Părinții sunt ca și predați fără apărare în mâinile noastre: este un motiv decisiv pentru a-i respecta. Și acest respect constă, înainte de toate, în a studia adevărata lor gândire dincolo de toate deformările care le-a putut suferi de-a lungul timpului (începând cu cele impuse involuntar de actuala noastră percepție a lucrurilor). De la „probatur e Patribus“ trebuie să se treacă la un dialog cu Părinții, succeptibil de a onora atât alteritatea care îi îndepărtează de noi cât și Tradiția care ne face să fim în comuniune cu ei. Între repetarea formulelor patristice și modernizarea lor pripită, este loc pentru o „fidelitate creatoare“, de care, de altfel, înșiși Părinții au dat primii dovadă.

Așadar, nu e deloc vorba de a renunța la asceza filologică și istorică preconizată cu îndreptățire de înaintașii noștri și, în mod deosebit, de vechii dascăli din Louvain. Ea constituie calea, anevoioasă dar de neocolit, a amintirii care ne leagă de cei ce au făcut din noi ceea ce suntem. Un louvanist demn de acest nume se ferește de la sine de orice proces de intenție, însă evită și orice judecată de valoare, ceea ce e mai puțin de la sine înțeles. Suspectează nu doar „grilele de lectură“ ideologice, ci chiar și „paradigmele“ hermeutice. Singura lui metodă constă în a se adapta empiric faptului concret pe care îl studiază. Deși prețuiește intuiția necesară cercetării, o supune unei critici nemiloase, căci știe că orice element greu de integrat într-un „model“ sau într-o teorie îi poate dovedi acesteia fragilitatea.

Fecunditatea orientalisticii creștine depinde mai întâi, și în mod esențial, de o ediție critică a numeroaselor texte patristice care zac încă în manuscrisele lor. Este o etapă prealabilă a unei istorii generale a Orientului creștin, care rămâne să fie scrisă. Spre deosebire de patrologia latină și greacă, pentru care cea mai mare parte a textelor sunt deja accesibile, cea orientală numără încă poate tot atâtea texte inedite câte editate și uneori tot atât de importante. Dar amploarea și urgența sarcinii nu permit nici grabă, nici neglijență. Orientalistul creștin nu are nici un motiv să nu aplice muncii sale editoriale o metodă la fel de riguroasă ca aceea a filologiei clasice. Editarea textelor siriace m-a preocupat multă vreme, aducându-mi uneori, în contactul cu venerabilele manuscrise, satisfacțiile intense ale descope-

ririi. Deşi nu mai pare a-i tenta pe studenţii de astăzi, ea rămâne mai indispensabilă ca oricând pentru salvarea şi punerea în valoare a comorilor Tradiţiei patristice. Un text bine editat merită totdeauna munca ce i s-a consacrat. Ediţia va fi atunci mai durabilă decât un studiu de sinteză, care pare mai interesant poate, dar care, fără îndoială, se va dovedi totodată mai efemer. În vreme ce interpretările se succed, arhivele de bază rămân, doar ele fiind în stare să „reizvorască" pentru fiecare generaţie recitirea propriului trecut.

În timp ce editarea lui Martyrios şi Philoxen îmi umplea majoritatea timpului liber, am primit însărcinarea de a ţine cursul de „patrologie greacă şi orientală" la Facultatea louvanistă francofonă de teologie. Abordam această predare în spiritul dascălilor mei, mai atent la conţinutul doctrinar al scrierilor patristice decât la forma lor literară. Dar studiul personal mă avertizase despre imposibilitatea de a scoate formulele dogmatice din contextul lor teologic şi spiritual viu. Deoarece Martyrios îşi expunea hristologia în cadrul unui mare *Tratat despre desăvârşire*, fusesem determinat să mă iniţiez în tradiţia ascetică orientală (în principal prin lucrările unui eminent profesor de la Institutul Pontifical Oriental, Păr. Irenée Hausherr). Apoi, Philoxen mă făcuse să descopăr înrădăcinarea „mozofizitismului sirian" într-o preocupare soteriologică funciară: dacă Iisus Hristos nu era Dumnezeu făcut om, calea sacramentală şi ascetică a „îndumnezeirii" rămânea închisă umanităţii noastre. Aşadar, formula despre o natură întrupată a Cuvântului, care trecea drept o deviză împietrită sau ca un strigăt de raliere fanatică, exprimase la tăgăduitorii Calcedonului o convingere vitală care le conducea întreaga spiritualitate baptismală şi monastică!

Mai târziu, studiind pentru cursurile mele Sinodul IV în sine, m-am convins de fidelitatea sa ciriliană fundamentală. Lucrul acesta nu fusese niciodată uitat în tradiţia ortodoxă dar teza nu mai conta câtuşi de puţin printre istoricii şi patrologii occidentali. Studiile prilejuite de al şaselea centenar al Calcedonului întăriseră o părere destul de răspândită încă şi astăzi: Ciril fiind prea puţin atent la „pericolul apolinarist", fusese necesară „reacţia latină şi antiohiană" de la 451. În realitate, Sinodul al IV-lea nu a reacţionat decât împotriva cirilienilor prea zeloşi, care doreau să întărească ceea ce marele lor Dascăl făcuse să fie primit de către Sinodul de la Efes, anume condamnarea adopţianismului imputat lui Nestorie. În această privinţă, Părinţii calcedonieni se înscriau deliberat în linia înaintaşilor lor de la 431. A considera hristologia orientală, cea a Sinodului al V-lea ecumenic, drept „bizantină" înseamnă, deci, a o deprecia pe nedrept. De altfel, categoria patrologică a „neocalcedonismului" pare a fi astăzi în pierdere de viteză: în loc să supună Sinodul de la Calcedon unei lecturi ciriliene miafizite, „sinodul lui Iustinian" manifestă, dimpotrivă, grija de a interpreta folosirea patristică ortodoxă a formulei despre o natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul în funcţie de diofizitismul calcedonian. Poate că soteriologia proprie a lui Ciril nu valorifica su-

ficient rolul sufletului uman al lui Hristos; dar Sinodul al VI-lea ecumenic a păzit garantarea proprietăţii acestuia împotriva oricărei absorbţii sau confuzii în natura divină. Este adevărat, însă, că doar „hristologia descendentă", cea a Crezului, poate explica înfierea noastră şi „îndumnezeirea" prin împărtăşirea harului.

Remarcile anterioare arată un interes pentru Ortodoxia de astăzi, pe care îi datorez cursului de „teologia Bisericilor orientale". Fusesem însărcinat cu acesta la Facultatea de teologie din Louvain înainte chiar de a mi se încredinţa cursul de patrologie. Pe vremea studiilor mele acest curs se reducea practic la o anchetă erudită suplimentară în patristica orientală. Deşi nu ignoram cu totul existenţa actuală a unor biserici necalcedoniene, ele ne rămâneau totodată mult mai puţin familiare decât ne era cunoaşterea trecutului lor. Abia din anii şaizeci au început ele să îşi facă cunoscute până în Occident semnele vitalităţii regăsite. În schimb, Bisericile ortodoxe deveniseră mai apropiate de Louvain datorită relaţiilor amicale pe care Facultatea de teologie le înnodase, după anii patruzeci, cu mânăstirea din Chévetogne graţie, între alţii, studentului care va deveni mai târziu Mons. Charles Moeller.

Pentru a răspunde aşteptării presupuse a auditoriului meu, am abordat teologia Bisericilor orientale prin intermediul unei ample introduceri în Ortodoxia contemporană, ajutându-mă mai ales de celebrele cronici din *Irénikon*. A fost o iniţiere pasionantă într-o dimensiune nouă a catolicităţii Bisericii pe care o descopeream în acelaşi timp în care îi introduceam pe studenţii mei. Spiritul Conciliului sufla pe atunci cu toate promisiunile unei primăveri minunate. În locul mentalitatii „unioniste" care condusese până atunci prea adesea atitudinea Romei faţă de Ortodoxie urma, în sfârşit, deschiderea către „dialogul iubirii" între cele două Biserici surori.

De la începutul iniţierii mele, am putut verifica temeinicia unei constatări de mult timp familiară specialiştilor: divergenţele cele mai adânci între Catolicism şi Ortodoxie nu se află în chestiunile doctrinare ale controverselor clasice. De altfel, aprecierea acestora a variat considerabil în cursul istoriei, după cum barometrul relaţiilor dintre cele două Biserici trecea de la polemică la apropiere sau revenea de la dialog la anatemă. Din suta bună de pretinse erezii câte numărau tratatele scolastice *Contra Graecos* din secolul al XIII-lea, sinodul de la Florenţa nu a reţinut decât patru divergenţe, între care principala se referea la concepţia despre primat în Biserica universală (chestiunea pâinii euharistice ni se pare astăzi mai degrabă de ordin canonic decât dogmatic). Dar marea dificultate a dialogului nostru cu Orientul creştin provine din faptul că ne deosebim şi în ceea ce avem în comun. Propriu zis, nu există între noi diferenţe izolabile concret în interiorul unui dat în mod obiectiv identic. Alteritatea străbate radical identitatea; identicul este cel diferit (c'est le même qui est différent). Mai concret: între catolici şi ortodocşi aceleaşi lucruri nu sunt exprimate în aceleaşi cuvinte şi aceleaşi cuvinte nu vor să spună aceleaşi

lucruri, ca urmare a inculturărilor istorice specifice ale creştinismului în Orient şi în Occident. Astfel, nu este indiferent pentru conceperea teologiei că latinii au aplicat termenul *substantia* unităţii divine, în vreme ce grecii au raportat echivalentul său semantic *hypostasis* la treimea persoanelor. Şi, în sens invers, e tot atât de simptomatic pentru eclesiologie că latinului *sacramentum* îi corespunde termenul grec *mystêrion* care desemnează mai puţin decizia unui angajament cât darul transformării îndumnezeitoare. Diferenţele de mentalitate, modurile contrastante de înţelegere, de rugăciune şi de trăire ale aceleiaşi Tradiţii apostolice, constituie poate obstacolul principal în faţa înţelegerii reciproce. Acestea impun dialogului dintre catolici şi ortodocşi o dublă obligaţie de curăţire: trebuie risipite opoziţiile artificiale pe care le ascund formulări aparent divergente (şi aceasta constituie fără îndoială sarcina esenţială); dar se impune de asemenea descoperirea falselor concordisme care se ascund sub unanimitatea de suprafaţă (şi acest lucru nu e nici mai puţin necesar, nici mai uşor).

În privinţa aceasta, am ajuns să dau o atenţie specială celor mai extreme poziţii ortodoxe. Desigur, putem dispreţui acest tradiţionalism etichetându-l ca fundamentalism sectar; dar eşecul sinodului de la Florenţa a dovedit că unitatea nu va fi câştigată niciodată până când nu vor fi convinşi cei mai radicali. În plus, şi mai ales, cea mai mică reticenţă a „integrismului (akribeia)" ortodox faţă de un acord doctrinar acceptat de o majoritate dispusă la „conciliere (oikonomia)" poate fi semnalul unei puneri greşite a problemei. În acest caz, rezistenţa sau tulburarea nu sunt grăuntele de nisip care ar putea strica motorul dialogului, ci, mai degrabă, anomalia revelatoare care ne constrânge să revedem însăşi abordarea chestiunii. E plăcut întotdeauna să te înţelegi uşor cu oameni inteligenţi, însă numai înfruntarea contestării îi va îmbogăţi cu adevărat pe partenerii dialogului, obligându-i să îşi lărgească punctele de vedere înguste într-o viziune cu adevărat „universală".

## II.

Am anticipat deja mult cea de a doua etapă a „autobiografiei teologice", etapă care începe la mijlocul anilor şaptezeci. Până atunci făceam o cercetare patrologică şi o explorare ecumenică, ambele asupra Orientului creştin, dar încă paralele şi oarecum dezinteresate una faţă de alta. Trebuia ca patrologia şi ecumenismul să fie aduse în convergenţă pentru ca fecundarea lor reciprocă să poată promova mai bine slujirea Bisericii la care sunt firesc chemate.

Întradevăr, pe de o parte, dialogul ecumenic între catolici şi ortodocşi trebuie să se întemeieze pe patrologie. Biserica ortodoxă se defineşte ca „plenitudinea Tradiţiei Sinoadelor şi a Părinţilor", în care vede „ecumenismul în timp", garanţie unică a autenticităţii dialogului actual între Bisericile surori. Părinţii noştri comuni rămân referinţa şi criteriul care judecă separarea din mileniul al II-lea şi, totodată, vor permite ca aceasta să fie depăşită prin fidelitatea faţă de spiritul de comuniune patristică. Şi,

în corelaţie, vocaţia ultimă a patrologiei este de ordin ecumenic. „Theologia patristică“ s-a născut în Occidentul de după Reformă, ca armă polemică şi apologetică în controversele dintre catolici şi protestanţi. Abia secularizarea ştiinţelor religioase în secolul al XIX-lea a făcut din studiile patristice moderne acea ştiinţă filologică şi istorică a vechii literaturi creştine pe care am evocat-o mai sus. E vremea ca patrologia să fie redată funcţiei sale ecumenice de martor privilegiat al Bisericii încă nedespărţite. Pe viitor, filologia şi istoria trebuie să îşi pună metodele critice în slujba refacerii ţesăturii Tradiţiei vii a Părinţilor peste tot acolo unde s-a desfăcut. La sinodul de la Florenţa, latinii şi grecii crezuseră că se reîntâlnesc în „unanimitatea sfinţilor“; dar, în realitate, fiecare încerca mai mult sau mai puţin conştient să îi anexeze pe Părinţii comuni tradiţiei particulare a Bisericii sale. Cei aflaţi în dialog nu mai comunicau în spiritul vechii unanimităţi patristice, prin urmare nu puteau realiza nici o unire solidă. De cincizeci de ani încoace, catolicii îşi descoperă din fericire bogăţiile „izvoarelor creştine“ şi mai ales cele ale Părinţilor. Deschiderea pentru un dialog adevărat cu Ortodoxia este acum înlesnită considerabil.

Ocazia providenţială de a apropia concret patrologia de ecumenism mi-a fost oferită când Mons. Moeller, pe atunci secretar al Consiliului (la vremea aceea Secretariat) Pontifical pentru Unitatea Creştinilor, m-a invitat să particip la dialogul teologic care urma să se deschidă cu Biserica ortodoxă coptă. Acest „botez de foc“ rămâne înscris în amintirea mea ca o experienţă extraordinară. Faţă de episcopii şi teologii copţi mă găseam reintrat în plin secol V sau VI, în însăşi inima controverselor hristologice pe care le studiasem după izvoarele lor. Retrăim, cu toată intensitatea ei dramatică, istoria Sinodului de la Calcedon, ale cărui acte scrise nu mă făcuseră să surprind decât un ecou slab. Descopeream că formule hristologice aparent abstracte şi împietrite îşi păstrau aici toată pregnanţa liturgică şi semnificaţia soteriologică vitală. Mai mult, conştiinţa liniştită pe care „istoria scrisă de învingători“ o strecurase insidios în manualele noastre se vedea interpelată sever. Trebuia, şi trebuie încă, să se scrie o „istorie ecumenică“ a Sinodului IV ecumenic şi a diviziunilor pe care le-a creat. Munca de curăţire a memoriei realizată deja pentru „schisma lui Cerularie“ sau pentru „schisma lui Fotie“, rămâne încă de realizat pentru „schisma monofizită“. Însă, cea mai mare descoperire a mea de atunci a fost faptul că copţii ortodocşi, în ciuda izolării lor culturale şi teologice îndelungate şi în pofida slabei lor erudiţii patristice, păstraseră intactă amintirea Părinţilor lor, din ale căror tratate teologice nu citiseră poate pe nici unul în textul original. Era o reamintire salutară a faptului că, după tradiţia Orientului creştin, teologia adevărată nu se învaţă din cărţi ci se transmite ucenicului prin cuvântul viu şi prin exemplul personal al unui părinte recunoscut că a trăit el însuşi tainele duhovniceşti. Era, în acelaşi timp, o lecţie bună de smerenie pentru încrederea arogantă a occidentalului în superioritatea cunoştinţelor şi a metodelor sale ştiinţifice. De fapt, ortodoxul, considerat cu uşurinţă înţepenit în trecutul său, n-a încetat niciodată să pătrundă prin trăire propria-i tradiţie cu mult mai

multă pricepere decât toată erudiţia patrologilor şi istoricilor occidentali.

A doua experienţă providenţială care m-a stimulat să pun patrologia în slujba ecumenismului a fost şi rămâne, din anii optzeci, participarea la dialogul oficial dintre Bisericile catolică şi ortodoxă. Aici mai ales mi s-a adeverit practic constatarea pe care am afirmat-o deja în termeni generali: lipseşte identicul. Principiul metodologic al dialogului consta în a porni de la credinţa comună şi de la comuniunea „ontologică" profundă care subzistă între cele două Biserici surori dincolo de separarea lor canonică, în speranţa de a putea rezolva punctele de divergenţă doctrinară în lumina acestei unităţi fundamentale. Însă, unde rămâne oare credinţa atât de incontestabilă, unde rămâne comuniunea atât de profundă ca în taina aceloraşi Taine ale mântuirii? Îndată după stabilirea ca punct de plecare a unei eclesiologii trintare şi euharistice, s-a pus problema importanţei pe care o are pentru unitatea Bisericii credinţa mărturisită în timpul „Tainei de iniţiere creştină". Desigur, nu se prevedea nici o divergenţă în teologiile respective ale Botezului, rit fondator al identităţii creştine; şi totuşi a fost necesar să fie reluat de trei ori pentru a se ajunge la realizarea unui text comun, în care teologii ortodocşi nu se angajau nici măcar să recunoască formal valoarea deplină a unui botez corect administrat în afara graniţelor canonice ale Bisericii lor. Această reticenţă mi s-a părut revelatoare pentru o divergenţă eclesiologică latentă. Conform decretului conciliar *Unitatis Redintegratio,* comuniunea eclesială este o realitate complexă: are grade de plenitudine şi comportă elemente diverse, „dintre care unele, şi chiar numeroase şi însemnate pot exista şi în afara limitelor vizibile ale Bisericii catolice" (nr. 3). În particular, Bisericile orientale despărţite „au sacramente adevărate şi mai ales, în virtutea succesiunii apostilice, au Preoţia şi Euharistia, prin care rămân foarte strâns unite cu noi" (nr. 15). Dar eclesiologia ortodoxă curentă respinge, sau cel puţin ezită, să recunoască o eclesialitate autentică în afara Bisericii ortodoxe empirice. Aceasta este Trupul lui Hristos, plinirea adevărului şi a harului, pe care le-a chivenisit pentru mântuirea lumii în mod exclusiv. Cum ar putea atunci Sfântul Duh să sfinţească prin Taine valabile în afara acestei unice sfinte Biserici? În conştiinţa sa profundă Ortodoxia nu deosebeşte clar o validitate intrinsecă a Tainei de o „validitate eclesială" (n-am putea spune însă că teologia sacramentală catolică le-a separat uneori cam exagerat?).

Principiul „diferenţei identicului" îşi găseşte aici o aplicaţie frapantă. Pentru teologul ortodox, în schismă sau erezie nu există nici un element de comuniune eclesială care să subziste intact, într-o izolare pe care separarea să nu o fi contaminat. Orice rănire a ortodoxiei afectează comuniunea sacramentală chiar dacă această rănire lasă intactă credinţa în Taină. Dar dacă este aşa, mai rămâne aplicabil principiul metodologic al dialogului dintre catolici şi ortodocşi? Mai putem face la început abstracţie de divergenţe dacă socotim că cea mai mică dintre acestea alterează intrinsec comuniunea? Personal, consider păgubitor acest mod de a înţelege „perihoreza" identicului cu diferitul. Intuiţia ortodoxă a „unitotalităţii" trebuie să fie combinată cu principiul „calcedonian" al necon-

fundării în unitate. În domeniul Tainelor mai ales, dialogul teologic ar trebui să facă să reiasă mai bine recunoașterea de către Părinții noștrii comuni a unei valori în sine a fiecărui botez administrat în numele celor trei Persoane divine conform rânduielii și cu o intenție corectă. Poate vom ajunge atunci să afirmăm împreună: dacă nu se poate nega faptul că singură „Biserica face Tainele", însă dacă e adeverit, și că Botezul creștin își poate păstra valoarea intrinsecă chiar în separare, rezultă atunci că o anumită eclesialitate se propagă dincolo de granițele Bisericii vizibile și instituite.

În definitiv, dialogul teologic catolic-ortodox nu va putea progresa fără o folosire adecvată a principiului unității în diversitate. Da, identicul e diferit; dar diferența lui nu îl împiedică să fie identic. Prin urmare dialogul are ca misiune înfruntarea divergențelor pentru a le reconcilia în lumina tradiției comune. Fiecare din cele două tradiții particulare au avut tendința să se dezvolte în autarhie, în ignorare, prea adesea chiar în disprețuirea celeilalte și să se absolutizeze, considerându-se singura expresie autentică a Tradiției apostolice. E timpul ca ele să depășească acest confesionalism îngust pentru a se asculta cu adevărat una pe cealaltă în așa fel încât să se îmbogățească reciproc. Am revenit astfel la funcția dialogală și ecumenică a patrologiei.

Vremea Părinților a cunoscut multe tensiuni și schisme între Occident și Orient, însă fără a pierde vreodată sentimentul comuniunii Bisericii universale (de altfel nu mai mult decât convingerea unității imperiului creștin). Latini, greci și orientali aveau fiecare modul lor propriu, care putea uneori să pară străin dar a cărui legitimitate nu o contesta nimeni, de a pune în valoare o moștenire comună în funcție de contexte culturale particulare. A-i opune pe Părinți între ei pentru a justifica schisma înseamnă deci, negreșit, a-i trata cu violență și a le trăda spiritul. E aberant de exemplu, să pui în mod abstract un Orient ortodox, ioaneic și mistic în contrast cu un Occident roman, petrinian și juridic. Acest gen de tipologie religioasă sau etnopsihică comparată a fost, de altfel, inspirat unor teologi ortodocși de către apologetica confesională occidentală a secolului trecut. Seducția acestor clișee sugestive vine mai ales din faptul că simplifică excesiv o realitate istorică infinit de comlexă și nuanțată, pentru a scoate acel gen de „esențe pure" cu care se hrănesc toate ideologiile. Artificialitatea lor e dublată de o perversitate specială prin aceea că, mai departe, alteritatea e înrădăcinată într-o „divergență fundamentală", adică în incompatibilitatea ireductibilă a acestor paradigme; este descurajată astfel, dinainte, orice încercare de conciliere între cele două Biserici ce sunt considerate predeterminate în niște condiționări pretins „naturale".

Nu mai puțin păgubitoare sunt prejudecățile confesionale propriuzis teologice. Așa ceva se întâmplă cu opunerea fără nuanțe a „esențialismului" Părinților latini cu „personalismul" Părinților greci. Mulți teologi ortodocși de astăzi percep între aceste două tipuri de abordare a misterului divin opțiuni contradictorii care se răsfrâng din teologie în antropologie și în eclesiologie. Se regăsește, deci, aici aceeași reducție la o divergență radicală care va ajunge fatalmente să submineze orie dialog.

Dar aici trebuie denunțată mai ales o infidelitate față de duhul Părinților care au susținut cu aceeași convingere cele două aspecte ale tainei lui Dumnezeu. Capadocienii țineau tot atât de mult la natura divină unică, cât și la cele trei ipostazuri, tot așa cum un Augustin a mărturisit întotdeauna cele trei persoane cât și substanța unică.

În urma acestei chestiuni, cea a purcederii Sfântului Duh încă e prezentată astăzi, și ea, de nenumărați teologi ortodocși ca izvorul tuturor opozițiilor dintre Orient și Occident. Subordonându-L pe Duhul Fiului, latinul *Filioque* ar subordona persoana umană naturii și comuniunea eclesială puterii de jurisdicție, în timp ce formula *ek monou tou Patros* ar corespunde intim „personalismului" trinitar al Ortodoxiei. Dar, și aici, antiteza se dovedește, încă o dată, artificială. Cum ar putea oare tradiția latină — care privește pe Duhul ca iubirea reciprocă „personalizată" a Tatălui și a Fiului — să angajeze teologia catolică în „esențialism"? De altfel, doar datorită unei lecturi anacronice au ajuns Părinții să fie implicați în controversele medievale asupra lui *Filioque*. Se știe că latinescul *processio* avea alte conotații decât grecescul *ekporeusis*. Și a interpreta referința Simbolului de la Constantinopol la Ioan 15, 26 în sensul unei purcederi veșnice doar de la Tatăl însemna a-i trăda spiritul.

Prezentând aceste exemple, nu aș dori să dau impresia că toate prejudecățile se află de partea ortodoxă. Teologii catolici au nutrit prea multă vreme față de Ortodoxie un complex de superioritate, pe care acela al teologiei ortodoxe de astăzi nu face uneori decât să îl inverseze. În anumite cercuri teologice ale Bisericii noastre, tradiția patristică greacă a „energiilor divine necreate" era până încă recent acuzată de incoerență doctrinară și raportată la o falsă idee de transcendență și de apofatism, precum și la o concepție neoplatonică de participare la har. A venit momentul să se pună capăt acestor controverse sterile în care este condamnat tocmai ceea ce se ignoră, atunci când nu este defăimat ceea ce se vrea respins.

Doar un dialog mai autentic decât cel de la Florența va putea să îi reunească pe catolici și pe ortodocși în „unanimitatea sfinților". Citindu-i pe Părinți împreună vom putea atunci discerne mai bine unitatea necesară, astfel încât să respectăm integral diversitatea îndreptățită, pe care doar duhul separării a făcut-o să fie dezbinătoare. Personal, sunt înclinat să împing această diversitate la extrem, din convingerea că unei universalități sărace nu îi va putea corespunde decât o unitate mediocră. Taina care depășește toată înțelegerea are nevoie pentru a se dezvălui în toată bogăția ei de multiplele străluciri cu care a străbătut mințile și inimile acestor mari teologi și părinți duhovnicești pe care îi numim Părinții noștri.

Institutul Oriental Pontifical a jucat de la întemeierea lui un rol de neînlocuit în pregătirea dialogului cu Orientul creștin, atât prin exemplara activitate editorială și de cercetare științifică, cât și prin specializarea mai multor generații de studenți. Prezența lui activă și dezvoltarea lui continuă rămân mai necesare ca oricând pentru continuarea acestui dialog, care pare să treacă astăzi printr-o gravă criză de încredere. Șaptezecișicinci

de ani înseamnă încă prima tinerețe pentru o instituție, mai ales aici la Roma! Forțele rămân vii și de calitate, pe măsura încercărilor de mâine. Arhitecții au pus temelia, este acum rândul vostru, al tinerilor, să construiți pe ea ca să contribuiți la edificarea Templului Duhului care însuflețește Trupul lui Hristos prin varietatea harismelor sale eclesiale. Vă doresc mari bucurii în studiile voastre actuale și în slujirea viitoare a Orientului creștin!

**Prezentare și traducere**
**de**
**drd. Sebastian Moldovan**

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

Pr. GH. ŞPAN: Predică la Întâmpinarea Domnului . . . . 150
Pr. GH. STREZA: Predică la Dum. a XXXIV-a d. Rusalii . . 153
Pr. LIVIU ŞTEFAN: Predică: Semnificaţia postului . . . 157
Pr. N. STOIA: Predică: Postul între nevoinţă şi dreaptă socoteală 161

DIN VIAŢA BISERICEASCĂ

Redacţia: Aniversări luminoase şi împliniri istorice . . . 167
Pr. V. SICOE: Adunarea Eparhială a Arhiep. Sibiului . . . 169

DIN ACTUALITATEA PANORTODOXĂ

Drd. C. TOMA: Adunarea episcopatului rus . . . . . . 172

RECENZII

MARIA CORNELIA OROS: „Izvoarele luminii" între Occident şi Orient. — Thomas Spildik — . . . . . . . . 177
Pr. Dr. IOAN DURĂ: Interferenţa Papii şi a Vaticanului, aşa cum este prezentată într-o lucrare recent apărută la Paris . . 182

IN MEMORIAM

Drd. SEBASTIAN MOLDOVAN: André de Halleux (1929—1994) (Prezentare şi traducere) . . . . . . . . 185